LA IDOLATRÍA DE LOS INDIOS Y LA EXTIRPACIÓN DE LOS ESPAÑOLES





Gerardo Lara Cisneros
(coordinador)

La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles

Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica


INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS


101
Serie Historia Novohispana

LA IDOLATRÍA DE LOS INDIOS Y LA EXTIRPACIÓN DE LOS ESPAÑOLES

Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica

Gerardo Lara Cisneros
(coordinador)

Gerardo Lara Cisneros
Ana Raquel Portugal
Alexandre C. Varella
Ana Silvia Valdés Borja
Ana Karen Luna Fierros
Olivia Luzán Cervantes





La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica / Gerardo Lara Cisneros (coordinador) — Ana Raquel Portugal — Alexandre C. Varella — Ana Silvia Valdés Borja — Ana Karen Luna Fierros — Olivia Luzán Cervantes .— Ciudad de México : Colofón ; UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2016

265 p ; 16.5 × 23 cm.— Incluye referencias bibliográficas (Serie historia novohispana / Instituto de Investigaciones Históricas ; núm. 101)

ISBN UNAM: 978-607-02-8446-5 ISBN COLOFÓN: 978-607-8441-73-0

1. Indios de México — Religión 2. Idolatría — México
3. España — Colonias — América 4. Iglesia católica — Misiones — México

I. Lara Cisneros, Gerardo (coord.) II. Portugal, Ana Raquel (ed.) III. Varella, Alexandre C. (ed.) IV. Valdés Borja, Ana Silvia (ed.) V. Luna Fierros, Ana Karen (ed.) VI. Luzán Cervantes, Olivia (ed.)

LC (F1219.R38 I36) Dewey 299.792 I36

Esta obra fue posible gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT-IG 400115).

Primera edición: 2016
Instituto de Investigaciones Históricas
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México
www.unam.mx

ISBN UNAM: 978-607-02-8446-5

Colofón S.A. de C.V.
Franz Hals 130, Alfonso XIII, 01460, Ciudad de México

www.paraleer.com

ISBN COLOFÓN: 978-607-8441-73-0

Fotografía de portada: *Los doce frailes franciscanos levantan la primera cruz en Nueva España,* anónimo, Manuscrito de Glasgow, Folio 239v [c. 1580]

Diseño de portada: César Susano

Traducción del portugués capítulos III y II: Perla Benítez Domínguez.

Impreso en México • *Printed Mexico*



Para que los indios perseveren estables en la fe católica que recibieron por singular beneficio de Dios, se ha de evitar con suma diligencia que no quede en ellos impreso vestigio alguno de su antigua impiedad del cual tomen ocasión y, engañados por la astucia diabólica, vuelvan otra vez como perros al vómito de la idolatría.

III Concilio provincial mexicano, 1585[1]

1 *III Concilio provincial mexicano*, México, 1585: libro I, título I "Deben quitarse a los indios las cosas que sirven de impedimento a la salud de sus almas", párrafo 1.

La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica, editado por la Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/Colofón, se terminó de imprimir el 6 de diciembre de 2016 en los talleres de Eddel Graph S.A. de C.V. El tiro consta de 500 ejemplares impresos mediante Offset en papel cultural de 90 gramos. El cuidado editorial estuvo a cargo de Itzel Cisneros, Julio Gallardo e Isaías Acuñam departamento editorial de Colofón S.A. de C.V.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: LA IGLESIA CATÓLICA FRENTE AL ESPEJISMO IDOLÁTRICO DE LOS INDIOS

Gerardo Lara Cisneros

Por medio de un procedimiento semejante al aplicado en la Edad Media a las prácticas religiosas no cristianas en Europa, la Iglesia católica de los siglos XVI y XVII interpretó las religiones de los indios americanos como supersticiones resultado de la acción demoniaca. Las raíces de esta cuestión se remontan al pensamiento de san Agustín (siglos III y IV), que fue reformado por santo Tomás de Aquino (siglo XIII), y desde el último cuarto del siglo XIV había dado pie a la creación de manuales contra las supersticiones como el de Nicolau Eimeric,[1] entre otros. El Concilio de Trento (1545-1563) sintetizó estos principios y fortaleció el combate de las herejías y las supersticiones. En esta perspectiva se consideraba que toda idolatría y superstición implicaban un pacto con el demonio, el cual podía ser explícito (intencional) o implícito (sin intención expresa). Esta situación tuvo relevancia, pues marcaba el grado de responsabilidad del supersticioso al elegir pactar ejerciendo su libre albedrío. El pacto fue un elemento central del discurso antisupersticioso español de la época.

Frente a la amenaza protestante y ante el reto de la evangelización americana, Trento estableció una imagen de Jesucristo como bondadoso redentor pero también como juez supremo, lo que reafirmó la idea de que la sociedad debía tener en él su modelo a seguir, pues todo lo que de él emanaba era digno de imitación por ser justo y verdadero. El Concilio puso mucha atención al cuidado de la ortodoxia y de las costumbres. Para alcanzar su meta era necesario restituir y fortalecer el poder del episcopado. Dos fueron las herramientas principales con que se dotó

[1] Nicolau Emmerich, *El manual de los inquisidores*, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins; traducción al español de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983.

a los prelados para cumplir esta misión: la visita episcopal, cuyas disposiciones eran incontestables, y el foro judicial, por lo que los obispos eran —a semejanza de Cristo— supremos jueces y legisladores al interior de sus respectivas diócesis. El Concilio de Trento buscó preservar la ortodoxia y por ello intensificó los mecanismos de persecución de las supersticiones y herejías fortaleciendo al Tribunal del Santo Oficio e impulsando los innovadores modelos educativos de la Compañía de Jesús como eje de una nueva promoción cristiana. Esta misión fue el eje de la argumentación moral, teológica y jurídica que sustentó el régimen colonial en Hispanoamérica para la Corona española.

Las disposiciones tridentinas fueron la base de los concilios provinciales realizados en las colonias hispanoamericanas e implementaron el modelo de Iglesia indiana que incluía un clero reformado y la erradicación de las herejías protestantes y supersticiones (idolatría, hechicería, magia y adivinación).[2] El Concilio de Trento promovió una mayor severidad de los castigos a las desviaciones supersticiosas y heréticas ya que eran parte de su combate a la acción demoniaca. El arma central de esta guerra fue la difusión del evangelio. Tres serían los instrumentos principales de esta lucha en América: el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, la Compañía de Jesús y la restitución plena de la potestad de justicia a los obispos americanos.

La responsabilidad de los obispos frente a la evangelización americana fue mayúscula debido a que como jueces en sus respectivas diócesis los mitrados consolidaron diversos instrumentos de vigilancia sobre la ortodoxia, en especial la Audiencia Episcopal, las visitas pastorales, así como las cartas y edictos. Otro asunto trascendente fue la permanente vigilia sobre el ministerio evangélico de doctrineros, misioneros y curas de indios, razón por la que favorecieron la producción de instrumentos auxiliares para la labor doctrinal como, entre otros: los manuales para curas párrocos, catecismos, manuales de extirpación, vocabularios, gramáticas, crónicas e historias.

El jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) fue quien trasladó al pensamiento del siglo XVII la propuesta cristiana de superstición tardo-medieval.[3] La obra de Suárez fue uno de los principales abrevaderos

[2] Sobre este punto, véase Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-IIH, 2014, caps. 1 y 2.

[3] Francisco Suárez, "De religione", en *Opera Omnia*, París, *apud* Ludovicum Vives, 1856-1878: vol. X, 1859.

entre los autores que definirían el proceder de la Iglesia indiana en la persecución de supersticiones. Suárez describió las muchas posibilidades del demonio para seducir al hombre, y después de su obra, ninguna actividad supersticiosa o idolátrica escaparía de ser considerada maligna.[4] La certificación de los milagros como patrimonio exclusivo de la Iglesia selló los caminos para capitalizarlos y propició que aquellos que actuaran con lo sobrenatural al margen eclesial fueran considerados pactantes con el demonio. Estos conceptos de orden-licitud desorden-ilicitud se flexibilizaron, pero no fueron omitidos, al aplicarlos a los indios americanos, pues éstos fueron considerados miserables, neófitos y rudos. En general se pensó que en América el demonio se aprovechó de la ignorancia de los indios y de la ausencia de la Iglesia para someter a aquéllos por medio de falsas religiones. El demonio se valía de diferentes estrategias, como introducir engaños a los indios para incitarlos a pecar, o deformar la ritualidad católica a modo de burla: de esta manera se explicaba que los rituales que los indios practicaban clandestinamente a veces fueran una especie de caricatura de ciertas ceremonias católicas que, en los casos de mayor gravedad, atentaban contra los sacramentos como el bautizo, la comunión o parecían parodiar el acto litúrgico.

La influencia de Suárez es clara entre algunos de los autores más populares en las Indias, por ejemplo en el Manual de derecho canónico de Murillo Velarde[5] o en el Itinerario de Peña Montenegro.[6]

Cuando la Corona y el Consejo de Indias determinaron que existían fuertes motivos políticos, demográficos y espirituales para el establecimiento de tribunales del Santo Oficio en México[7] y en Perú,[8] la exclu-

[4] Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila, 2002 (Colección Ideas en Debate, Serie Historia Moderna), p. 73.

[5] Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 2 vols., DVD ed. facsimilar en formato electrónico, traducción de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, coord. del proyecto, Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, Colmich/UNAM-FD, 2004 (Colección Fuentes), Libro Quinto, Título XXI De los sortilegios, párrafo 256.

[6] Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 vols., edición crítica por Carlos Baciero *et al.*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 (*Corpus Hispanorum de pace*, 2ª Serie: 2-3): Libro Segundo, Tratado Quinto De los hechiceros, Sección I De los hechiceros en común, párrafo 1, pp. 487-488.

[7] Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., Nueva York y Londres, The Macmillan Company, 1906; véase también Richard Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, Carlos Valdés (trad.), México, FCE, 1985 (Sección de Obras de Historia).

[8] Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso de la República, 1997 (edición facsimilar ampliada de la tercera, Madrid, España, 1897); véase también Pierre

sión formal de los pueblos nativos de la jurisdicción inquisitorial fue el corolario lógico a los argumentos legales que otorgaban una posición de fragilidad e inferioridad moral a los naturales.[9] El establecimiento de un sistema legal colonial que distinguía entre dos ámbitos jurídicos y políticos, la república de españoles y la república de indios, colocaba a éstos en un restringido espacio jurídico y moral separado del de otros sujetos de la Corona. Las capacidades racionales y morales de los naturales habían sido puestas en duda por el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda, defendidas por fray Bartolomé de las Casas y, finalmente, reconocidas por Roma. Los naturales, como sujetos coloniales, eran considerados miserables, vulnerables, rudos y neófitos, por lo que se esperaba que vacilaran en la fe; por eso se les aplicó un régimen de mayor laxitud que al resto de los estamentos.[10] La exclusión de los nativos de la jurisdicción inquisitorial fue un paso importante en la creación de un ámbito jurídico exclusivo a los indios, asunto que, de forma gradual, se consolidaría con otras medidas vinculadas con las autoridades locales en los diferentes virreinatos y episcopados americanos.[11]

En Nueva España la transferencia de la jurisdicción sobre delitos contra la fe de los indios a las autoridades episcopales motivó la aparición de diferentes interpretaciones dentro de las jurisdicciones ordinaria, civil e inquisitorial; esto fue calificado por Richard Greenleaf

Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, México, UNAM-IIH, 1977 (Serie Historia General: 9).

[9] Una real cédula expedida el 30 de diciembre de 1571 excluye a los naturales de la jurisdicción de los nuevos tribunales inquisitoriales en las Indias y determina que cualquier transgresión de los indios contra la fe cristiana recaía dentro de la competencia del ordinario. Esta orden se volvió a publicar el 23 de febrero 1575. Véase A *History of the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York, Macmillan, 1922: pp. 210-211. Véase también Lara, *¿Ignorancia invencible?...* cap. 1.

[10] Por ejemplo, en Nueva España a los indios se les pedía que observaran sólo 10 de las 41 fiestas cristianas canónicas anuales, y que hicieran un ayuno parcial en cuaresma. Una lista de festividades cristianas obligatorias para los indígenas aparece en fray Martín de León, *Camino del Cielo en Lengua Mexicana*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611.

[11] Un ejemplo de esto es la creación, en 1592, del Juzgado General de Indios de Nueva España, el cual proveía asistencia jurídica a los indígenas y era financiado con sus contribuciones. Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, Juan José Utrilla (trad.), México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia). En Lima la colaboración del virrey Príncipe de Esquilache en las campañas de extirpación de idolatrías del arzobispo Lobo y Guerrero, o la participación de jueces civiles en las campañas de extirpación yucatecas, ambos casos durante el siglo XVII. Un último ejemplo de estas disputas jurisdiccionales está ampliamente referido en el libro de David Tavárez, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press, California, 2011 (David Tavárez, *La guerra invisible: Devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, David Tavárez (trad.), México, UABJO/UAM/Colmich/CIESAS, 2012).

como una verdadera "confusión jurisdiccional". En teoría, la situación de competencias posterior a 1571 no tenía complicaciones: sólo el Tribunal del Santo Oficio detentaba o delegaba la jurisdicción sobre los crímenes contra la fe cometidos por sujetos no indígenas, y sólo la justicia ordinaria —es decir, el obispo o arzobispo y sus provisores, que presidían los tribunales eclesiásticos— tenía facultades para actuar contra crímenes de fe perpetrados por los naturales, lo que incluía la bigamia, transgresiones sexuales diversas, el rezago en los diezmos y la práctica de supersticiones como la idolatría o la hechicería.

El límite entre la justicia inquisitorial y ordinaria a finales de siglo XVI era difuso en Nueva España y en menor grado en Perú: algunos obispos no respetaron los límites de su autoridad; algunos ministros regulares y seculares actuaron contra indios sin contar con la debida autorización; también ciertas autoridades eclesiásticas asumieron poderes inquisitoriales sin que les correspondiera, y hasta hubo algunos impostores que se hicieron pasar por comisarios del Santo Oficio o eclesiásticos en busca de su propio lucro.[12] En contraste, hasta ahora no se han identificado grandes conflictos entre la Inquisición y los obispos en lo que toca a la persecución de idolatrías; al parecer el pacto entre el virrey y el episcopado favoreció una historia menos conflictiva que en Nueva España —o por lo menos así fue en el siglo XVII entre el arzobispo Lobo y Guerrero y el virrey Príncipe de Esquilache—, aunque sí hay que señalar que antes el virrey Toledo había reclamado infructuosamente jurisdicción para juzgar y castigar las idolatrías de los indios.[13] Sin embargo, aún nos falta mucho por conocer sobre el punto, para ello es necesario recurrir a estudios de caso. Así, por ejemplo, para Yucatán no está del todo clara la participación de los jueces civiles en las campañas de extirpación yucatecas del siglo XVI, como el caso del alcalde mayor don Diego de Quijada.[14] Pero en las campañas restantes la participación de los jueces civiles se limitaba principalmente a impartir

[12] Richard E. Greenleaf, "The Inqusition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, vol. XXII, pp. 138-166; véase también Javier Villa-Flores, "Wandering Swindlers: Imposture, Style, and the Inquisition's Pedagogy of Fear in Colonial Mexico", en *Colonial Latin American Review*, 17 (2), 2008, pp. 251–272.

[13] Iris Gareis, "Extirpación de la idolatría e inquisición en el virreinato del Perú", *Boletín de Instituto Riva Agüero*, Lima, núm. 16, 1989.

[14] France Vinton Scholes y Eleanor Burham Adams, *Don Diego Quijada: alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565. Documentos sacados de los Archivos de España*, México, Antigua Librería Robredo/José Porrúa, 1938, vol. 2 (Serie Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 14-15).

(o impedir) el "auxilio del brazo secular" así como a la detención y el castigo posterior de los condenados por la idolatría.

La persecución de los dogmatizadores fue uno de los aspectos centrales en las diferentes estrategias eclesiales americanas para acabar con las desviaciones religiosas de los indios; por ello, desde temprana época, las autoridades episcopales se mantuvieron muy atentas ante el surgimiento de este tipo de personajes que recibieron múltiples denominaciones: hechiceros, magos, encantadores, brujos, etc. Para sus perseguidores, los dogmatizadores nativos habían sido inspirados por el demonio, quien buscaba apartar a la población nativa de Dios y la vida cristiana. Éste fue el sustrato ideológico común del que partieron las diferentes diócesis de la Iglesia indiana para combatir lo que consideraron persistencias supersticiosas e idolátricas de los indios. Éste es también el punto de inicio en el análisis de orden comparativo sobre la extirpación de idolatrías entre diócesis (o arquidiócesis) de diferentes latitudes.[15]

Para abordar el estudio comparado de los procesos de extirpación idolátrica colonial no basta con establecer un revisionismo historiográfico sobre el tema. Es indispensable plantear el estudio sistemático de los contextos particulares y así establecer, en principio, semejanzas y diferencias en una perspectiva de larga duración. La idolatría no era la mera adoración de falsos ídolos, sino la falsa religión que, en su forma más negativa, se traducía como algo demoniaco:[16] una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero mediante la adoración de falsos dioses. Una falta extrema, que en el caso de los indios era castigada con relativa benignidad. El mayor peligro al que el indio bautizado estaba expuesto era que, tentado por el demonio, regresara a sus falsas creencias. Borrar toda supervivencia idolátrica y evitar las mezclas en el culto fue la consigna, y en

[15] En este punto conviene revisar también lo que John Chuchiak ha señalado para el caso de la idolatría en Yucatán, como una variante importante, ya que el autor sostiene que los paralelismos entre las formas inquisitoriales de persecución y la extirpación idolátricas en Yucatán fueron notables. Véase John F. Chuchiak, "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the *Relaciones de Meritos* and their role in defining the Concept of Idolatria en Colonial Yucatán, 1570-1780", en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2 (2002), pp. 1-29.

[16] Idolatría es "la adoración o culto que los gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de sus falsos dioses". Idolatrar, por tanto, es la acción de "adorar los ídolos, dar a las estatuas, figuras o personas la reverencia o adoración que sólo se debe a Dios", Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, t. 4, p. 204, 2, 1734. El término *idolatría* ha sido objeto de discusión entre especialistas. Existen varias obras en las que este concepto se estudia, una de ellas es la de Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Diana Sánchez F. (trad.), México, FCE, 1992 (Sección de Obras de Historia). Véase también Lara, *¿Ignorancia invencible?...*

tanto esto no se lograra, los naturales seguirían siendo considerados cristianos nuevos. En el Antiguo Testamento existen algunas referencias y definiciones sobre idolatría. En él se encuentran algunas reflexiones acerca de los cultos idolátricos, y se establece un vínculo entre idolatría y otros vicios como la prostitución y la ebriedad. La idolatría es definida como un veneno que puede impregnar la totalidad de las facultades y actividades del ser humano; la idolatría es vista como causa y fin de todos los males. Esto resultaba particularmente importante pues semejante mal era doblemente dañino en una población como la indígena que era considerada menor de edad y por lo tanto incapaz de generar un pensamiento abstracto, razón por la que había que protegerlos doblemente de la idolatría.[17]

La vocación de esta obra colectiva es de corte comparativo, pues este enfoque funciona como un elemento de contraste en un laboratorio. Gracias a la superposición de elementos de características similares, pero de diferentes contextos, podemos evidenciar y entender mejor sus partes y la jerarquía relacional que entre ellos se establece, y así aprender más de uno por el otro. El método comparativo es un proceso en el que el investigador plantea preguntas que emanan de la fragmentación de las manifestaciones de los agentes a comparar.[18] Con ello se podrá ver lo que procesos diversos tienen en común y cómo difieren en apariencias similares. La distinción y comparación de los fenómenos que se presentan entre los distintos agentes sirven para probar razones generales, aunque se debe considerar que cada agente posee caminos que siguen su propia ruta. Así, podemos partir de algunos supuestos importantes para alcanzar ejes temáticos centrales:

1) La Iglesia indiana no fue monolítica y para estudiarla no es suficiente valerse de los enfoques nacionales debido a que quedan rebasados ante la naturaleza de la institución.
2) La óptica de la larga duración es indispensable en el estudio de fenómenos de orden cultural como el de la Iglesia católica, las idolatrías y su extirpación, ya que necesariamente se remontan a tradiciones jurídicas y teológicas que rebasan con mucho el análisis temporal a corto o mediano plazo.

[17] Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003 (Filosofía/Religión, Serie CLA.DE.MA, Historia de la religión), p. 158.
[18] Peter Burke, *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1992, cap. "Modelos y métodos".

3) La doctrina como atributo del rey (patrono de la Iglesia en las Indias) le proporciona a la idolatría su naturaleza mixta como pecado y delito, lo que implica la posible intervención de una doble potestad: secular y religiosa. En ocasiones este asunto fue motivo de conflictos jurisdiccionales, pero en otros de colaboración. Por ello es prioritario el estudio de los particulares contextos históricos como referente analítico en cada sección del análisis.

4) La religión es un sistema cultural y por lo tanto la lucha contra las idolatrías en ambas prelaturas puede ser enfocada como parte de un proceso global de cristianización y dominio, es decir, de homogeneización cultural.

5) Como parte del Imperio español (unidad política y administrativa) la Iglesia en las Indias posibilitó la movilidad de actores que a su vez fueron agentes de homogeneización cultural, política y administrativa.

6) Una normatividad doctrinal y jurídica emanada de Trento y de procesos conciliares locales paralelos, y que entre otras cosas señaló las pautas de cada obispado para el cuidado de la ortodoxia católica entre los indios. De ella derivan: catecismos para indios, vocabularios, manuales para párrocos de indios y otras disposiciones para el funcionamiento parroquial de los feligreses nativos.[19] La Iglesia tridentina fue un sustrato común que hace viable un ejercicio comparativo, si bien matizando su grado de influencia en cada uno de los contextos.

7) Procesos paralelos de extirpación de idolatrías: existencia de una serie de manuales de extirpación contemporáneos escritos por clérigos de indios y respaldada por sus respectivos obispos, o las prácticas remediables para la extirpación de idolatrías semejan-

[19] Para el caso mexicano, véase *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición en disco compacto, coordinación de Pilar Martínez López-Cano (planeación general de Francisco J. Cervantes Bello y Pilar Martínez López-Cano, estudios, textos y anexos del I y II concilio de Leticia Pérez Puente, Enrique González y Rodolfo Aguirre Salvador; III concilio y directorio de Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández; IV concilio de Francisco J. Cervantes Bello, Silvia Cano Moreno y María Isabel Sánchez Maldonado, edición digital de Alfredo Domínguez y Teresa Mondragón, asesoría editorial de Javier Manríquez), México, UNAM-IIH, 2004 (Serie Instrumentos de Consulta 4). Para el caso peruano, consúltese Francesco Leonardo Lisi, *El tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos* (estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del Concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990 (Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos, 233).

tes, como los edictos contra idolatrías, celebración de autos de fe para indios y la instalación de cárceles para indios idólatras, entre otros puntos.

8) La participación del clero mendicante en Nueva España en contraste con el accionar de la Compañía de Jesús en el Perú proporciona un interesante elemento de análisis comparativo.

9) Triunfo de la dignidad episcopal en las disputas con el clero regular mendicante por el control de la población nativa. La constante preocupación de los prelados por vigilar la salud espiritual de los indios por medio de las visitas episcopales, y en particular de su derivación dirigida a la detección de idolatrías.

10) Presencia de una numerosa población indígena heredera de tradiciones construidas dentro del marco de altas culturas y detentadora de poderosos sistemas religiosos que representaron un fuerte obstáculo frente a una evangelización superficial y deficiente, pero que tanto en Nueva España como en el Perú fue guiada por el mismo marco doctrinal y jurídico.

11) Tanto en Nueva España como en Perú, la oposición del indio idólatra frente al indio cristiano fue un motor que ayudó a promover la imagen de pecado *versus* la virtud o del bien contra el mal.

12) Surgimiento de cultos locales en los que el cristianismo se impuso como religión formal luego de ser codificado o domesticado por las culturas nativas, que cifraron en ello parte importante de sus reconstrucciones identitarias, sociales y políticas. La existencia de estas expresiones religiosas nativas fue interpretada por la Iglesia indiana como supersticiones e idolatría.

13) Aunque en su etapa más intensa la secularización de doctrinas de indios fue un fenómeno del siglo XVIII, desde el XVII se dieron fuertes disputas entre el clero regular y el secular por este asunto. La relevancia de esto en el proceso de extirpación idolátrica radica en que al convertirse en parroquias seculares, las idolatrías de los indios fueron una de las acusaciones principales entre los bandos cuando se trataba de descalificar al otro. Los curas seculares frecuentemente impulsaron esta estrategia para conseguir beneficios.

14) Otro asunto que no fue raro encontrar fueron las acusaciones contra frailes o miembros del clero secular por desempeñar funciones de extirpadores o de inquisidores sin contar con los permisos oficiales. A los clérigos (seculares o regulares) que incurrían en esta

situación, frecuentemente se les acusó de usurpación de funciones por el obispo o por el Tribunal del Santo Oficio.

La comparación entre los procesos de extirpación de idolatrías en los diferentes espacios coloniales americanos puede arrojar luz sobre la importancia que la Corona y la Iglesia asignaron a este rubro dentro del proceso evangelizador; además, podremos entender mejor la forma en que las autoridades coloniales (eclesiales y seculares) sortearon los retos que los indios les opusieron en sus respectivos contextos. Por otro lado, la comparación también facilitará la identificación de las formas y las estrategias nativas de aceptación-rechazo-modificación del cristianismo en ambos contextos coloniales.

El análisis basado en similitudes y diferencias entre los espacios novohispano y peruano, o en su caso mesoamericano y andino, favorece el contraste, y con ello, las fuentes amplían su potencial explicativo del tema y de la ideología dominante en su época. Esta obra es un primer acercamiento al tema, es una primera exploración colectiva que lo mismo incluye estudios sobre la extirpación idolátrica en Nueva España y en Perú desde la perspectiva comparada que otros con un enfoque más local pero que dan cuenta de la riqueza y diversidad de la problemática supersticiosa de los indios. Los textos que componen esta obra abordan diferentes aspectos de esta problemática y la estudian desde distintas perspectivas y con variados enfoques que, en su conjunto, nos perfilan un interesante acercamiento a la diversidad analítica con que la academia se ha acercado al asunto.

El primer capítulo, de la autoría de Gerardo Lara, se adentra en las bases teológicas y jurídicas sobre las que se fincó la persecución de idolatrías en el ámbito hispanoamericano. Este texto busca sentar un marco referencial sobre el asunto de las idolatrías de los indios americanos según la Iglesia indiana y las autoridades coloniales, resaltando en ello la trascendencia de las disposiciones derivadas del Concilio de Trento. Así, la primera lectura que España hizo de las religiones americanas fue la de ligarlas con la influencia demoniaca; es decir, que fueron identificadas como idolatrías, y por lo tanto proscritas, pues atentaban contra Dios y contra el rey. En otras palabras, la persecución de idolatrías se volvió asunto central en la misión que España debía asumir como compromiso histórico, pues, en su propio discurso, era vital para rescatar el alma de los indios de manos del demonio, y de esta manera salvaguardar la via-

bilidad del reino y la honra de Dios, y por lo tanto, para "el descanso de la real conciencia".

El segundo capítulo, de la autoría de Ana Raquel Portugal, nos presenta una muy rica perspectiva de conjunto en torno de la persecución de las idolatrías y las desviaciones de orden religioso en el arzobispado de Lima. La autora nos lleva desde una necesaria revisión historiográfica del tema, que al final nos permite identificar importantes vínculos entre la persecución idolátrica de los indios y los esfuerzos de las autoridades reales y eclesiales por mantener las tierras andinas (y americanas) libres de influencias negativas a la pureza de la fe católica. El texto de Portugal nos perfila la complejidad del tema de extirpación de las idolatrías, pues nos propone entender el asunto dentro del marco conceptual de la persecución de las disidencias religiosas en general, por lo que en conjunto nos lleva a ver casos inquisitoriales y episcopales ampliando así la discusión académica.

La tercera contribución se debe a la pluma de Alexandre Varella, quien se interesa en estudiar las influencias entre los extirpadores de idolatrías en Perú y Nueva España. Nuestro autor perfila con claridad la manera en que las obras de extirpadores andinos, como Arriaga, Ávila o Avendaño influyeron en los más destacados perseguidores de idólatras novohispanos, como Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna o Sánchez de Aguilar. Se trata de un interesante texto en el que, casi a la manera de una radiografía, podemos encontrar la forma en que las obras peruanas sirvieron de modelo a las novohispanas; por ejemplo, al momento de buscar e identificar las *huacas* de los indios de México. El texto de Varella bordea uno de los puntos centrales en la temática que nos ocupa: el tránsito de ideas entre las colonias americanas.

En la misma línea del análisis de los extirpadores de idolatrías, Ana Silvia Valdés se adentra en la personalidad y la obra de uno de los menos estudiados para Nueva España: el poblano Diego Villavicencio. Nuestra autora nos da cuenta de un personaje que fue uno de los más activos perseguidores de idolatrías en el tránsito del siglo XVII, y uno de los pocos curas novohispanos que gozaron de un nombramiento especial como juez visitador de idolatrías, tal como se acostumbraba hacer de forma cotidiana con sus contrapartes peruanas.

Aunque en la historiografía es frecuente encontrar que la figura de visitador de idolatrías se asocia con la extirpación idolátrica peruana, en realidad es posible encontrar dicho nombramiento en muchos obispados

americanos, si bien es más conocido en Perú. En realidad los obispos podían otorgar el nombramiento según sus necesidades y conveniencias. A menudo, dichos funcionarios se ocupaban de:

1) Investigar y enjuiciar los crímenes de idolatría en zonas periféricas administradas por mendicantes y otros miembros del clero regular, donde se carecía de jueces eclesiásticos, jueces locales o algún religioso o cura secular que tuvieran jurisdicción específica sobre esta materia o casos particulares.
2) Atender los casos en los que se presentaban denuncias por idolatría y la distancia de la sede episcopal, los malos caminos o circunstancias particulares (como enfermedad, por ejemplo) impidieran al obispo atender el caso.
3) Tomar decisiones cuando los jueces de primera instancia carecían del conocimiento para ejercer justicia sobre la materia, desconocían el procedimiento o su nombramiento o comisión local les impedían investigar y llevar a conclusión y sentencia el juicio.
4) Notificar cuando el obispo o su juez provisor decidían que el juez eclesiástico no debía ejercer en el caso y entonces nombraban a un juez de instrucción inicial en específico.
5) Mantener el control cuando los obispos o provisores suponían un peligro particular de expansión de las idolatrías en alguna región o distrito específico.

El trabajo de Ana Karen Luna es un estudio de caso sobre la manera en que los indios de las faldas del volcán Popocatépetl entendieron la religión de los españoles. Este trabajo nos muestra los complejos caminos que las culturas locales siguieron para apropiarse de la religión católica, aunque muchas veces las formas que esta apropiación cobró se volvió algo inaceptable por las autoridades civiles y eclesiásticas que no dudaron en calificar este tipo de cristianismos nativos como supersticiones e idolatrías, lo que puso en marcha los mecanismos institucionales para reprimir dichas expresiones religiosas.

El volumen cierra con un estudio sobre la manera en que las autoridades civiles intervinieron en la sanción de la idolatría. Olivia Luzán nos muestra cómo en Tlaxcala las autoridades indias tuvieron un destacado papel en el castigo de los indios acusados de haber practicado maleficios. La idolatría se encuentra como trasfondo en estos interesantes

casos en los que, a diferencia de la mayor parte de los anteriores, las autoridades civiles, indias en especial, fueron las responsables de impartir justicia en asuntos que por lo general fueron juzgados en los tribunales eclesiásticos.

Esta obra es un acercamiento fresco a un viejo tema de nuestra historiografía. Fresco por el enfoque comparativo, pero también por la novedad en las explicaciones. Es, en suma, un esfuerzo historiográfico para entender el problema de la extirpación de idolatrías coloniales a partir de los aportes que la historiografía reciente ha logrado, en especial desde la historia cultural, institucional e intelectual.

I. LA IDOLATRÍA DE LOS INDIOS AMERICANOS: ¿EL ENEMIGO INVENCIBLE?

Gerardo Lara Cisneros*

La Iglesia católica de los siglos xvi y xvii interpretó las religiones de los indios americanos como supersticiones causadas por la acción demoniaca. Esta conclusión fue resultado de un procedimiento semejante al aplicado por la Iglesia católica en los reinos hispanos a las prácticas religiosas no cristianas durante las épocas medieval y moderna. Los orígenes de esta tradición se remontan hasta los siglos iii y iv de la era cristiana, con san Agustín de Hipona, quien con el concepto de *superstición* unificó prácticas de orden cultual (abusos y desviaciones del ritual de adoración a la divinidad) con otros excesos y prácticas no cultuales (creencia en amuletos, maleficios, agüeros u horóscopos).[1]

Historiografía

En términos generales, la historiografía actual sobre la justicia ordinaria y los indios americanos puede caracterizarse en dos grandes tradiciones. Primero, la historia institucional, es decir, aquellos que buscan en el estudio de la institución —en su filosofía y teología, su legislación y su acción judicial— las respuestas a un hecho histórico. En esencia su objeto de estudio es la idea de justicia que aplicó la Iglesia a su feligresía, esto es, a los indios en las colonias americanas de España. La segunda tradición —menos homogénea y más diversa que la primera— es la de aquellos que se sitúan desde la historia cultural y la antropología para encontrar en

* Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

[1] Agustín de Hipona, *De doctrina cristiana*, edición bilingüe preparada por José Morán, en *Obras de San Agustín*, Madrid, Editorial Católica, 1965 (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 150-151.

los procesos de indios ante los tribunales eclesiásticos un vehículo para entender la cultura nativa frente a la imposición colonial de una religión y un sistema de gobierno. Ambas posiciones han sufrido desencuentros, pues sus enfoques y objetos de estudio no siempre son coincidentes a pesar de que con frecuencia sus fuentes y casos de estudio son los mismos. Cualquiera de estas dos vertientes resulta insuficiente si buscamos entender históricamente la lógica de una institución judicial y la forma en que incidió en la sociedad a la que perteneció, pero también es necesario entender cómo la sociedad determinó parte de los afanes normativos institucionales. La historia institucional por sí sola resulta insuficiente para explicar la realidad social y cultural a la que las fundaciones responden; por otro lado, la historia cultural es apuntalada y acotada por la precisión que aporta la historia institucional.[2]

Es posible que como influencia de las posiciones anticolonialistas de los años sesenta del siglo XX, durante las últimas cuatro o cinco décadas, el estudio sobre las "formas de resistencia" de los indios americanos frente al mundo colonial fue un tema que cobró cada vez mayor auge en la historiografía sobre México y Perú. Una de las vertientes más prolíficas es el estudio sobre las "pervivencias" culturales y religiosas de los indios como una forma de enfrentamiento a la colonización. En este sentido, las áreas maya y andina han sido espacios predilectos de la historiografía debido a que ambos fueron importantes escenarios en la confrontación de indios con evangelizadores, o bien, con los colonos;[3] asimismo, mayas y andinos representaron dos de las formas más refinadas de cultura en el mundo precolombino, lo que parecía favorecer el discurso de confrontación anticolonialista. Existe también otra historiografía que, desde una perspectiva antropológica, ha puesto énfasis en

[2] Para una reflexión más amplia sobre esta problemática, véase Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII* (introd.), México, UNAM-IIH, 2014.

[3] La lista de autores que se han ocupado del tema es larga, aquí sólo incluiré a algunos de los más influyentes. Para el área maya: Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, Elsa Cecilia Frost (trad.), México, Siglo XXI, 1973; Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1984. Y para el área andina: Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú después de la conquista española*, Madrid, Alianza, 1976 [primera edición en francés, 1971]; Franklin Pease G. Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, 2ª ed., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, [primera edición, 1978]; Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas…*; Luis Millones, *Historia y poder en los Andes centrales: Desde los orígenes al siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1987.

los procesos culturales suscitados con el choque cultural tanto en el área andina como en el mundo mesoamericano.[4]

El relativamente reciente auge de investigaciones sobre la espiritualidad, la actividad religiosa y las instituciones eclesiásticas en Nueva España parece inclinarse por la influencia que la historia de las mentalidades ha ejercido. Sin embargo, no es menor la presencia de investigadores que emplean herramientas teóricas derivadas de la antropología y/o la sociología de las religiones, en especial cuando se trata de la religiosidad nativa. Tampoco es despreciable la presencia de corrientes que han renovado el estudio de las instituciones desde la perspectiva jurídica, política y económica. Este mismo impulso ha llamado la atención sobre fuentes alternas y también ha propiciado nuevas miradas a las fuentes tradicionales. Escuelas como la historia cultural y de las religiones; la historia política y de la cultura política; la historia económica, o

[4] Para el área andina, véase por ejemplo Kenneth Mills, *An Evil Lost to View?: An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool, Inglaterra, University of Liverpool-Institute of Latin American Studies, 1994 (Monograph Series, 18), y Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998 (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 156). Para Mesoamérica la lista es quizás más larga; así, por ejemplo, para el área maya se puede citar a José Alejos García, María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, *Del baktún al siglo. Tiempos del colonialismo y resistencia entre mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Regiones); Pedro Bracamonte y Sosa y Gabriela Solís Robleda, *Espacios mayas de autonomía: el pacto colonial en Yucatán*, Mérida, Yucatán, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 1996; Carmen Valverde (coord.), *La Resistencia en el mundo maya*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007. Para el centro de México se puede citar Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VII); Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1989 (Colección Enlace); Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia), y *La guerra de las imágenes*, México, FCE (Sección de Obras de Historia); Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 229-254. Para el área de Oaxaca se puede citar, entre otros, a Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia); Rosalba Piazza, "Los procesos de Yanhuitlán (1544-47): algunas nuevas preguntas", en *Colonial Latin American Review*, vol. 14, núm. 2, 2005, pp. 205-230; "Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México: Contra Matheo Pérez (dice ser) mestizo por pacto con el Demonio (1671-1688)", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, México, CIESAS, núm. 11, primavera de 2003, pp. 132-148, y "'Los mártires' de San Francisco Cajonos: Preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", en *Historia Mexicana*, vol. LVIII, núm. 2, México, El Colegio de México, 2008, pp. 657-752.

la historia social de las instituciones han encontrado en los temas eclesiásticos novohispanos importantes vertientes de trabajo.

Por su lado, la historiografía peruana sobre la Iglesia ha tenido un fuerte repunte en años recientes. Desde la década de 1990, cuatro temas han ocupado la atención de los especialistas sobre historia de la Iglesia y la religiosidad colonial en los estudios andinos, a saber: *1)* las tempranas campañas de evangelización en el virreinato del Perú; *2)* el misticismo en la vida de santos y beatos barrocos (en especial sobre el obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, la monja Rosa de Santa María y fray Martín de Porres); *3)* la historia del Tribunal del Santo Oficio, en especial sus mecanismos de control moral e ideológico; *4)* la religiosidad andina y la extirpación de idolatrías.[5]

En Mesoamérica, el tema de la extirpación de idolatrías coloniales ha sido importante pero ha compartido espacios con estudios de orden político y económico; no obstante, en el particular caso de la historiografía sobre el área maya o sobre Oaxaca, el peso de los estudios sobre la idolatría colonial ha sido de relevancia. Aunque actualmente ya no es así, en el panorama historiográfico peruano el tema idolátrico fue muy destacado entre la última década del siglo XX y la primera del XXI, tanto que, salvo excepciones,[6] opacó un poco el desarrollo de las investigaciones sobre la Iglesia en las áreas andina, maya y oaxaqueña.[7] En el caso de Nueva Es-

[5] Gerardo Lara Cisneros, "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa, *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010, pp. 127-156 (Serie Historia General, 25).

[6] Para el área maya por ejemplo: Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Conaculta, 2010, o John F. Chuchiak, "De Descriptio Idolorum: An Ethnohistorical Examination of the Production, Imagery, and Functions of Colonial Yucatec Maya Idols and Effigy Censers, 1540-1700", en *Maya Worldview at Conquest*, University Press of Colorado, Timothy Pugh y Leslie Cecil (eds.), 2009, pp. 226-285. Para el ámbito andino véase por ejemplo: Pedro M. Guibovich Pérez, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones/Diputación de Sevilla/Servicio de Archivo y Publicaciones, 2003 (Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 428). Para los Andes puede verse también Claudia Brosseder, "Cultural Dialogue and Its Premises in Colonial Peru: The Case of Worshipping Sacred Objects", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, núm. 2-3, 2012, pp. 383-414.

[7] Excepción hecha del clásico sobre la historia de la Iglesia católica en Yucatán: Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán: Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX, seguida de las constituciones sinodales de la diócesis y otros documentos relativos*, 4 vols., Mérida, Yucatán, Fondo Editorial de Yucatán, 1970 (vols. 1-2, reimp. de la ed. de 1895, ed. de R. Caballero; vol. 3, *Historia del obispado y arzobispado de Yucatán: siglos XIX y XX,* Víctor M. Suárez Molina (ed.); vol. 4, apéndice documental).

paña, excepto algunos casos,[8] el septentrión es uno de los espacios menos estudiados. En buena medida esto se debió a lo que he señalado párrafos antes pero también a un problema de fuentes. En el caso andino el principal abrevadero para los estudios sobre extirpación, aunque no el único, ha sido la Sección Documental de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima, una colección de documentos que reúnen el tema de las supersticiones de los indios pero que en realidad han sido extraídos de su ubicación original en el archivo y que, seguramente, en su mayoría, acompañaron las secciones de visitas pastorales que cada mitrado realizó durante su gestión. La existencia de esta sección dentro de tan importante archivo no es asunto menor debido a que ha sido el punto de partida para que un importante grupo de investigadores, encabezado por Pierre Duviols,[9] haya sobredimensionado la importancia de este rubro dentro de la historia eclesiástica del Perú colonial.[10] Me parece que para entender mejor el significado de la persecución idolátrica en los Andes coloniales es necesario, como ha señalado recientemente Pedro Guibovich,[11] contextualizar adecuadamente las fuentes principales que sobre el tema existen; es decir, es necesario replantear la posición de las visitas de extirpación dentro del más amplio panorama de las visitas pastorales. Dos importantes excepciones en el estudio sobre las extirpaciones de idolatrías en los Andes son los trabajos de Juan Carlos García Cabrera, quien, entre otras tareas, se ha ocupado de reproducir la documentación respectiva y de señalar la necesidad de entenderla correctamente antes que elaborar aná-

[8] Rick Warner, "Ambivalent Conversions in Nayarit: Shifting Views of Idolatry", en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2, 2002, pp. 168-184.

[9] Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986, y del mismo autor: *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, paleografía de Laura Gutiérrez Arbulú y Luis Andrade Ciudad, textos quechuas traducidos, editados y anotados por César Itier, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2003/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

[10] Esto mismo ya ha sido señalado por Henrique Urbano en 1993: Henrique Urbano, "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano, *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993 (Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, 5), pp. 7-30.

[11] Pedro M. Guibovich Pérez, "Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII", en Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010, pp. 177-200.

lisis sesgados,[12] y el de Juan Carlos Estenssoro, quien ha planteado el tema como parte de un complejo proceso de construcción cultural.[13]

Situación semejante, aunque menos grave, ha sucedido en el área maya, donde la historia de las visitas pastorales se ha revisado en la última década, por ejemplo para Guatemala.[14] Pero también es importante señalar que en el caso maya contamos con las recientes investigaciones de John Chuchiak, quien desde hace más de tres lustros se ha dedicado a estudiar de forma sistemática el tema de las persecuciones de idolatrías durante la época colonial en Yucatán. Chuchiak ha puesto especial énfasis en la reconstrucción del proceso judicial seguido por los obispos yucatecos y sus jueces eclesiásticos, así como en el tema de las visitas pastorales, para ello se ha valido de una amplia recopilación documental en diferentes archivos del mundo.[15]

Otra obra importante para esta revisión historiográfica y de muy reciente aparición es la de Caroline Cunill sobre los defensores de indios en el Yucatán colonial temprano.[16] En aquel libro que estudia el origen de la defensoría de indios y en especial el surgimiento de la defensoría "civil" de los indios, así como las redes de intereses sociales, políticos y económicos

[12] Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías (Cajatambo, siglos XVII-XIX)*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994 (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 10).

[13] Véase Estenssoro, *Del paganismo a la santidad…*

[14] Mario Humberto Ruz (coord.), Claudia M. Báez Juárez, *et al.*, *Memoria eclesial guatemalteca: visitas pastorales*, 2 vols., México, UNAM, Centro de Estudios Mayas/Conacyt/Arzobispado de Guatemala, 2002.

[15] Véase Chuchiak, *op. cit.* John F. Chuchiak, "La Iglesia Evangelizadora: el Provisorato de Indios y la extirpación de las idolatrías en Yucatán, 1571-1761," en *Historia General de Yucatán*, Sergio Quezada, Inés Ortiz Yam, Jorge Castillo Canché (eds.), (Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, 2014, pp. 177-263; John F. Chuchiak, "Colonial Maya Religion and the Spanish World: The Role of 'Idolatry' in Inter-Ethnic Relations in Colonial Yucatán, 1545-1820" en *Axis Mundi: Journal of the Slovak Association for the Study of Religion*, vol. 9:1, 2014, pp. 47-66; John Chuchiak, "El regreso de los autos de fé: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán", en *Península: Revista semestral de la Coordinación de Humanidades*, UNAM, vol. 1, 2006, pp. 29-47; John F. Chuchiak, "La inquisición Indiana y la extirpación de idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690", en Ana de Zaballa Beascoechea (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, Bilbao, España, Universidad del País Vasco, 2005, pp. 79-94; John Chuchiak "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Meritos and their Role in Defining the Concept of Idolatria en Colonial Yucatán, 1570-1780", en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2, 2002, pp. 1–29.

[16] Caroline Cunill, *Los defensores de indios en Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600*, Mérida, Yucatán, México, UNAM, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2013.

que rodearon a los defensores de indios, logra delinear la compleja relación entre los defensores de indios con la Corona y la Iglesia y destaca el papel de los mayas frente a la justicia colonial como agentes activos de su realidad y no en el papel pasivo o de víctimas que les atribuye la historiografía.

En suma, me parece que, salvo excepciones, la historiografía sobre la persecución de idolatrías coloniales en el área maya y en los Andes ha sido magnificada y su estudio de forma separada y sin considerar sus particulares contextos eclesiásticos ha distorsionado la comprensión del problema y de la Iglesia colonial. Por ello considero necesario revisar críticamente la historiografía sobre el tema y replantear preguntas a partir de una consideración más compleja de los contextos institucionales de los que han emanado.

Teología y superstición

San Agustín identificó la idolatría como superstición y le agregó tres conjuntos de prácticas que tenían como común denominador la obtención de beneficios sobrenaturales concretos sin la intervención de Dios, por lo que para su funcionamiento dependían de un pacto expreso o explícito con el demonio; dichas prácticas eran: la adivinación, los amuletos medicinales y las vanas observancias. Según san Agustín, el peligro de las supersticiones radica en que son una manifestación del pecado de soberbia, ya que ofenden y traicionan a Dios, debido a que para lograr sus fines los hombres recurren al demonio; así, la superstición se tradujo como un desafío a Dios, un atentado contra el primer mandamiento, por ello la superstición debía ser perseguida y exterminada.

El pensamiento de santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, marcó otro momento importante en la definición cristiana sobre las supersticiones. Santo Tomás planteó la religión como el justo medio, al que la superstición se oponía por ser un culto excesivo,[17] y por lo tanto era una forma de impiedad e irreligiosidad. Además, diferenció entre supersticiones perniciosas y superfluas. Ambas eran resultado de un culto indebido a Dios: la perniciosa era producida por un culto falso y dañoso, voluntariamente distorsionado, en tanto que la superflua era un culto erróneo por exceso o ignorancia.

[17] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, traducción y anotaciones por Francisco Barbado Viejo, introducción por Santiago Ramírez, Madrid, Editorial Católica, 1959 (Biblioteca de Autores Cristianos): *Secunda secundae, Quaestio* 2, artículo 2, pp. 222-227.

Las supersticiones que ofrecen culto de dios a quien no lo es abren el camino para varias desviaciones. La primera es la de la idolatría, que consiste en venerar a la criatura con las formas propias y exclusivas de Dios; la segunda es recibir de la criatura —los demonios— enseñanzas sobrenaturales mediante pacto tácito o expreso; la tercera forma es la de observar como regla de vida una conducta dictada por los demonios, es decir, practicar costumbres y acciones cotidianas de origen demoniaco.

A diferencia de san Agustín (quien señaló que la superstición era producto de un pacto expreso con el demonio), santo Tomás señaló que el pacto con el demonio podía ser tácito, secreto e implícito (aquel por el cual el hombre no tiene la intención expresa de invocar la ayuda del demonio, pero comete acciones que favorecen su intervención de manera secreta). Así, para santo Tomás un supersticioso podía suscribir un pacto con el demonio sin saberlo. Así sucedía, por ejemplo, con las prácticas vanas desprovistas de causalidad natural y sobrenatural. En otras palabras, la práctica de actos naturales que producen efectos sobrenaturales era necesariamente el resultado de una acción demoniaca y, por lo tanto, la connivencia con el diablo producía confusión, pecado y soberbia. Ésa era la esencia de la superstición y su gran peligro; de ahí su proscripción.

La superstición y el "fuero mixto": "pecado y delito"

Las supersticiones abren el camino para varias desviaciones. La primera es la de la idolatría; la segunda es recibir de la criatura —en particular de los demonios— enseñanzas sobrenaturales mediante pacto tácito o expreso (tal es el caso de la adivinación); la tercera es la de observar como regla de vida una conducta dictada por los demonios.[18]

Las ideas de san Agustín y de santo Tomás sobre superstición fueron definitivas en la construcción de la definición teológico-filosófica de este pecado en la Europa occidental de la alta Edad Media. A su vez esto fue determinante en la definición ético-moral de la superstición. Paso indispensable en la articulación jurídica de la superstición como delito. Este nuevo escalón situaba a la superstición con toda su complejidad dentro

[18] Gerardo Lara Cisneros, "El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2012, [en línea], puesto en línea el 9 julio 2012. URL: http://nuevomundo.revues.org/63680.

del conjunto de faltas combatidas por la justicia eclesiástica, pero en ciertos casos, igual que la idolatría, también constituía un delito de fuero mixto; es decir, que podían ser juzgados tanto por las autoridades reales como por las eclesiásticas.[19]

Desde la perspectiva judicial es necesario señalar que la sanción de supersticiones se relaciona con la tradición medieval vinculada con los siete pecados capitales. En la antigua tradición veterotestamentaria y a partir del esquema basado en el Decálogo, el demonio se convirtió en el adversario del Dios paterno. Según lo señalado por el Apocalipsis de san Juan,[20] el diablo predicaba exactamente lo contrario a Jesús (enseñaba a odiar en lugar de amar), por lo que podía ser identificado con el Anticristo, es decir como la inversión o remedo de Cristo. Por lo anterior, las supersticiones, con todas sus variantes, se convirtieron en el más abominable y horrendo pecado, ya que ofendían la majestad de Dios. En la Europa occidental católica del medievo se acuñó una doble legislación que regulaba el cuidado de las prácticas religiosas pero que obedecía a dos potestades: la eclesiástica y la secular. Asunto importante debido a que se debía cuidar que esas prácticas no ofendieran a la fuente original de la que emanaba cualquier tipo de poder humano, es decir, Dios.

Tanto el derecho canónico como el civil establecieron clasificaciones y penalidades a las faltas en materia de fe. La Iglesia controló las conductas y las prácticas de los creyentes con un sistema que funcionaba por la confesión, la penitencia y la absolución; aunque su poder, al estar ligado con la monarquía y tener carácter de religión obligatoria, aumentó al grado de que en el siglo XIII creó un tribunal especializado en la persecución de desviaciones y herejías: el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Gracias a su estrecho vínculo con el poder secular, la Iglesia tuvo la oportunidad de señalar la pena de muerte a los herejes —en particular a los albigenses— debido a que se consideraba que sus prácticas atentaban contra la unidad de la Iglesia, de la cristiandad entera y de la monarquía. Así, las primeras bulas condenatorias contra la heterodoxia religiosa fueron expedidas de manera conjunta entre Iglesia y monarquía.[21]

[19] Sobre este punto se puede consultar el último apartado (El fuero mixto o "*Mixtifori*") del capítulo 1 de Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?…*

[20] Juan, *Apocalipsis*, en *Biblia de Jerusalén*, España, Porrúa, 1989 (Sepan Cuantos..., 500).

[21] Algunas de ellas fueron la del papa Alejandro IV, donde señalaba que los inquisidores sólo se ocuparían de aquellos casos de herejía en que se practicara adivinación mediante pacto diabólico en 1258; luego la del papa Juan XIII (*Super illius specula*), que era para autorizar a los inquisidores la persecución de la nigromancia; luego, en 1451, el papa Nicolás V expidió una bula dirigida

Los manuales antisupersticiosos que se produjeron en España y su mundo entre el siglo XV y la primera parte del XVIII tomaron esta idea. Tal es el caso de Pedro Ciruelo, teólogo renacentista, con su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*.[22] Para Ciruelo hay mandamientos más perfectos que otros y por ello no todos los mandamientos son iguales ni obligan de igual manera: los más perfectos son de mayor obligación que los menores. Asimismo, convirtió el pecado de superstición en una falta de *lesa* divinidad, *lesa* religión y *lesa* majestad, y al supersticioso en idólatra, apóstata y sirviente del demonio.[23]

Ciruelo estableció un triple orden de causalidades de las cosas: el primero es el orden de lo sobrenatural, de la gracia y del milagro; el segundo es el orden de la naturaleza, y el tercero, que después sería llamado *preternatural*, es el de los ángeles buenos y malos. Estos tres órdenes dan origen a las cosas del mundo. El orden natural y el de los ángeles son cercanos a causa de que los espíritus puros son seres creados, igual que los hombres y los animales; sin embargo, el tercer orden conserva un aspecto extraordinario que lo separa del orden natural, en tanto que el primero está totalmente ajeno a lo natural. De ello se desprende que las cosas naturales producen ciertos resultados, pero cuando éstos no corresponden a lo natural sólo pueden tener su origen en cualesquiera de los otros dos órdenes.

Ciruelo abrió la puerta a la penalización de la superstición y la idolatría. Con el pacto tácito entre el demonio y el supersticioso idólatra se facilitó la identificación entre estos delitos y el de herejía, situación que había sido reconocida de la misma manera por el inquisidor catalán Nicolau Eimeric desde el último cuarto del siglo XIV.[24]

Desde el siglo XIV la Facultad de Teología de París (que identificaba la superstición cultual y no cultual) decretó que la magia era una herejía;[25] en consonancia, el inquisidor catalán Nicolau Eimeric elaboró un

al Inquisidor General de Francia en la que decretaba que todo tipo de adivinación, aunque no intermediara maleficio alguno, debía ser perseguido.

22 Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, Puebla, BUAP, 1986.

23 *Ibidem*.

24 Nicolau Eimeric, *El manual de los inquisidores*, Luis Sala-Molins (trad. del latín al francés y notas), Francisco Martín (trad. al español), Barcelona, Muchnik, 1983.

25 Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila, 2002 (Colección Ideas en debate, Serie Historia Moderna), cap. 1 "El modelo cristiano de superstición", pp. 37-133.

manual de extirpación de supersticiones en el que enfatizó que la culpabilidad de los acusados dependía de sus finalidades.[26] La obra de Eimeric fue reeditada en España, en el siglo XVI, por Francisco de la Peña,[27] de ahí en adelante se convirtió en un importante manual para la Inquisición española. Para Eimeric los sortilegios podían funcionar gracias a la invocación expresa del diablo, lo que equivalía a "latría" o "dulía"; por ello, quien practicara sortilegios debía ser tratado como hereje. En cuanto a las supersticiones no cultuales (en las que el pacto diabólico no es evidente), Eimeric decía que se les podía reconocer si el invocador esperaba algo que sobrepasase las perfecciones propias de la naturaleza. En síntesis, el supersticioso, al invocar y solicitar de forma intencional al diablo, le daba trato de dios, ello convertía al solicitante en culpable de herejía.

En 1478 se creó la Inquisición Española.[28] Los Reyes Católicos, frente a la necesidad de vigilar a moros y judíos conversos y ante la presencia de múltiples grupos que se rehusaban a aceptar la religión católica, así como de aquellos que practicaban cualquier tipo de adivinación o magia, en especial las brujas,[29] impulsaron a la institución que cobró amplia relevancia. Así, la Inquisición y la Iglesia españolas sentaron las bases de la ortodoxia católica en cuanto a prácticas y creencias religiosas durante los siglos XV y XVI, construyendo así un modelo católico de superstición,[30] la cual pasaría a América y estaría vigente en Nueva España, por lo menos durante los primeros años y hasta que se instaló definitivamente el Tribunal de Santo Oficio de la Inquisición en 1571, cuando la jurisdicción plena en materia de indígenas recayó sólo en manos del obispo.

En este marco de ortodoxia católica las principales persecuciones se daban contra los apóstatas (los bautizados que renegaban de la fe cristiana y retornaban a sus prácticas y rituales de antaño), los magos, brujos y he-

[26] Emmerich, *El manual…*

[27] Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 vols., edición crítica por Carlos Baciero *et al*., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 (*Corpus Hispanorum de pace*, 2ª Serie 2-3).

[28] El 1 de noviembre de 1478, mediante bula del papa Sixto IV, se creó la Inquisición Española, Henry Arthur Francis Kamen, *La inquisición española*, Gabriela Zayas (trad.), México, Grijalbo, 1990.

[29] Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 12ª ed., Madrid, Alianza, 1995 (El libro de Bolsillo, Sección Humanidades, 12).

[30] Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus…*, cap. 1 "El modelo cristiano de superstición", pp. 37-133.

chiceros (que manipulaban objetos de la naturaleza con o sin pacto diabólico), los adivinos, intérpretes de sueños y curanderos (quienes recurrían a artes mágicas o a engaños), y los idólatras (quienes rendían culto a un ídolo o falso dios, o bien los que supersticiosamente rendían a Dios un culto inadecuado). Estas persecuciones fueron estudiadas por Martín del Río en su célebre tratado sobre la magia,[31] obra que, junto con el tratado sobre brujería de Heinrich Kramer y Jacob Sprenger,[32] se convertirían en referencia obligada sobre el tema para cualquier inquisidor o perseguidor de heterodoxias.

En los siglos XVI y XVII, y tomando como base a san Agustín y santo Tomás, idolatría y superstición estaban fundidas como parte de un mismo asunto. Así lo pensaron Pedro Ciruelo[33] (quien reconoció la existencia de tres órdenes: sobrenatural, natural y preternatural), y en especial el jesuita español Francisco de Suárez,[34] entre otros. Al mismo tiempo estas desviaciones se asociaron con determinadas prácticas comunes entre los indios coloniales como borracheras, bailes y rituales mortuorios, así lo vieron el jesuita José de Acosta,[35] y el franciscano fray Andrés de Olmos,[36] entre varios más.

Del Río, a partir de los tres órdenes de Ciruelo y de la necesidad del pacto diabólico, aconsejaba que la forma de identificar la superstición era reconociendo la naturaleza que producía los hechos. Con ello señaló que las causas podían ser: natural, milagrosa y artificial. La clasificación de Del Río sólo aplicó parcialmente en el caso de los indios americanos debido a que su condición les otorgó un estatus jurídico diferente del resto de los individuos que estaban bajo jurisdicción inquisitorial.

31 Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex,* 3 vols., [Mainz], Prodit ex Archiepiscopatus Moguntinensis officina Vrsellana, Iacobi König [impresor], 1606.

32 Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *The malleus maleficarum: el martillo de los brujos*, Edgardo D'Elio (trad.), Madrid/México, Reditar Libros, 2006. Quizá la influencia general de este libro en España, y más aún en la América española, ha sido sobreestimada. Una cosa interesante a destacar es que no existen registros de una versión de esta famosa obra entre las listas de los libros una vez en poder del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España.

33 Pedro Ciruelo, *Tratado…*

34 Francisco Suárez, "De religione", en *Opera Omnia*, París, *apud* Ludovicum Vives, 1856-1878: vol. x, 1859.

35 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobiernos de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

36 Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, paleogeografía del texto náhuatl, vers. española, introd. y notas de Georges Baudot, México, UNAM-IIH/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990.

El asunto de la persecución de idolatrías era una de las grandes preocupaciones de la Iglesia indiana, de ello se desprende la importancia de estudiar el marco regulatorio que guiaba su actuar y su pensar. Además de todas las particularidades teológicas, morales, filosóficas, políticas o económicas que rodearon y guiaron el proceder de cada obispo según sus tiempos y sus espacios específicos, es necesario considerar que sus acciones fueron reguladas por el derecho canónico y las disposiciones conciliares ecuménicas.

En este contexto fueron de primordial importancia las leyes sobre las Indias y los comentarios que sobre ello hicieron los juristas de la época, en especial la *Recopilación de Leyes de Indias de 1681*[37] y los comentarios que a la legislación indiana hiciera el jurista Juan de Solórzano y Pereyra a mediados del siglo XVII.[38] Acompañan a éstos el importante *Curso de derecho canónico hispano e indiano* del jesuita Pedro Murillo Velarde de 1743,[39] o el *Itinerario para párrocos de indios* del obispo de Quito, don Alonso de la Peña Montenegro.[40] También son de relevancia las actas y los edictos emanados de los concilios provinciales en las diferentes provincias eclesiásticas americanas.[41]

Dentro de este marco legal el rey era patrono, vicario de la Iglesia y representante del papa para cuidar de la Iglesia indiana, por ello estaba facultado para ordenar y disponer en materia eclesial, siempre y cuando no atentara contra la inmunidad eclesiástica y el dogma católico. Por

[37] Existen varias ediciones sobre la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias* que la Corona mandó elaborar hacia 1680. Aquí sólo refiero dos ediciones en papel y una electrónica: *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor*, estudio preliminar de Juan Manzano, Madrid, 1973; *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987, y *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (1681), http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html.

[38] Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, 2 vols., México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979 [ed. facsimilar de la de 1776, Madrid]. Juan de Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*, 5 vols., ed. de Carlos Baciero *et al.*, Madrid, CSIC, 1994-1999 (*Corpus hispanorum de pace*, Serie II).

[39] Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, trad. Alberto Carrillo Cázares *et al.*, ed. Alberto Carrillo Cázares, 4 vols., México, El Colegio de Michoacán/UNAM-FD, 2004-2005. Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 2 vols., DVD ed. facsimilar en formato electrónico, trad. de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, coord. del proyecto, Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/UNAM-FD, 2004 (Colección fuentes).

[40] Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios…,* Libro Segundo, Tratado Quinto De los hechiceros, Sección I De los hechiceros en común, párrafo 1, pp. 487-488.

[41] Véase Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, ed. en CD, México, UNAM-IIH, 2004.

último, debe considerarse la legislación local cuya principal expresión eran las disposiciones conciliares provinciales que se distinguían como la forma de interpretar y aplicar regionalmente las disposiciones del Concilio de Trento.

El Concilio General y Universal de Trento (1545-1563) fue una reacción católica al embate del protestantismo, por ello puso especial atención a la persecución de las disidencias religiosas, entre ellas las supersticiones. Como punta de lanza de la contrarreforma católica, buscaba restructurar la Iglesia, fortaleciendo los principios de la ortodoxia y la reforma de las costumbres. Trento estableció una analogía de Jesucristo como bondadoso redentor pero también como juez supremo, lo que reafirmó la idea de que la sociedad debía tener en Cristo el modelo a seguir porque todo lo que de él emanaba era digno de imitación, ya que era justo y verdadero. El Concilio de Trento intensificó los mecanismos de persecución de supersticiones y herejías, que en Europa se enfocó a la persecución de protestantes y falsos conversos. El arma central en esta guerra por preservar la "ortodoxia" fue la difusión del evangelio. Dos serían los instrumentos principales de esta lucha: el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y el impulso a la Compañía de Jesús como eje de un nuevo modelo de promoción cristiana. Las disposiciones tridentinas fueron fundamentales en la organización de los concilios provinciales que rigieron la vida de todas las provincias católicas e implementaron el modelo de Iglesia que incluía un clero reformado y la erradicación de supersticiones y herejías.

Si bien el Concilio de Trento definió las directrices de la lucha antisupersticiosa en el ámbito católico, se debe resaltar que los concilios provinciales de México y Lima fueron los que determinaron en buena medida la administración de justicia local. En sus decretos y disposiciones particulares es posible dilucidar las formas y maneras en que a nivel local se interpretaron las disposiciones tridentinas.

La obra del jesuita español Francisco de Suárez (1548-1617) fue determinante en el concepto sobre las supersticiones del siglo XVII.[42] Muchos de los autores que definirían los aspectos jurídicos sobre la persecución de supersticiones e idolatrías tuvieron en los textos de Suárez una de sus más importantes fuentes. Esto terminaría por impactar los mecanismos mediante los que la Iglesia procedió en materia de extirpación y

[42] Suárez, *De religione*…

persecuciones de conductas supersticiosas. Suárez se ocupó en describir muchas de las posibilidades que el demonio articulaba para engañar a los humanos, por lo que su trabajo se convirtió en referencia dentro de la Iglesia española para identificar las conductas supersticiosas como acciones malignas.[43]

Las religiones de los indios americanos como idolatría

La identificación de las supersticiones como asunto maligno se complementó con la erección de la Iglesia como única entidad con la autoridad para certificar milagros, permitiéndole así capitalizarlos. La certificación de los milagros como patrimonio exclusivo de la Iglesia selló los caminos para capitalizarlos y propició que aquellos que actuaran con lo sobrenatural al margen eclesial fueran considerados pactantes con el demonio. Estos conceptos de orden-licitud / desorden-ilicitud se flexibilizaron pero no fueron omitidos al aplicarlos a los indios americanos, pues éstos fueron considerados miserables, neófitos y rudos.

En general se pensó que en América el demonio se aprovechó de la ignorancia de los indios y de la ausencia de la Iglesia para someterlos por medio de falsas religiones. El demonio introducía engaños a los indios para incitarlos a pecar o deformar la verdadera religión (católica) para burlarse de ella. Así, los rituales que se practicaban a veces fueron una especie de caricatura de los sacramentos católicos como la confesión, el matrimonio o el bautizo.

La conquista y evangelización de América significaron la expansión e implantación del cristianismo a millones de almas, pero además fueron el principal argumento para justificar el dominio español sobre los territorios conquistados en América. A partir del conocimiento de las prácticas religiosas de los indios americanos se asumió que éstos eran presa del demonio debido a que eran idólatras, "caníbales", tenían cultos sangrientos y practicaban ritos adivinatorios. Éste fue el lugar que el imaginario católico hispano de la modernidad les asignó a las religiones nativas, el rincón al que la cosmovisión europea las redujo. Era un procedimiento equivalente al que se había aplicado desde hacía siglos a las prácticas religiosas no cristianas en Europa. Por ejemplo a los

[43] Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus...*, p. 73.

musulmanes. Los primeros evangelizadores enfrentaron las prácticas religiosas de los indios y las calificaron como superstición e idolatría, y por ello debían estar proscritas.

En consecuencia, el rey hispano, como responsable de la salvaguarda de las almas de los indios y "para descargo de su real conciencia", mandó a sus nuevos súbditos acoger la religión católica a la Iglesia, enseñarles la religión "verdadera", y a las autoridades coloniales, destruir todos los ídolos y templos de las falsas religiones.[44] Corona e Iglesia emprendieron acciones diversas para "rescatar" las almas de los nativos americanos así como para certificar que conocieran y practicaran la doctrina católica. El clero quedaba como responsable de la impartición de los sacramentos y la divulgación del evangelio. Además, a la Iglesia correspondía la vigilancia de las costumbres morales y los comportamientos "desviados" como la adivinación, la hechicería o la idolatría. Por esta razón, los obispos eran responsables de vigilar el cumplimiento de la ortodoxia, y para impartir justicia en sus diócesis crearon un aparato judicial, a semejanza de los existentes en España. En él se incluían jueces, fiscales y otros funcionarios con actividades semejantes a las de las diócesis hispanas, las cuales incluían funciones y deberes delineados acorde con prácticas locales y en concordancia con lo dispuesto en el derecho canónico, así como con los primeros sínodos diocesanos medievales españoles y otros consejos provinciales.[45]

[44] "…y deseando esta gloria de nuestro Dios y Señor, felizmente hemos conseguido traer al gremio de la Santa Iglesia… las innumerables gentes y naciones que habitan las Indias Occidentales… Y para que todos universalmente gocen el admirable beneficio de la redención por la sangre de Cristo Nuestro Señor, rogamos y encargamos a los naturales de nuestras Indias que no hubieren recibido la Santa Fe, pues nuestro fin en prevenir y enviarles maestros y predicadores, es el provecho de su conversión y salvación, que los reciban y oigan benignamente y den entero crédito a su doctrina. Y mandamos a los naturales y españoles y otros cualesquier cristianos de diferentes provincias o naciones estantes o habitantes en los dichos nuestros reinos… que regenerados por el Santo Sacramento del Baptismo hubieren recibido la Santa Fe, que firmemente crean y simplemente confiesen el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero, los Artículos de la Santa Fe y todo lo que tiene, enseña y predica la Santa Madre Iglesia… y si con ánimo pertinaz y obstinado errasen y fueren endurecidos en no tener y creer lo que la Santa Madre Iglesia tiene y enseña, sean castigados… a penas impuestas por derecho, según y en los casos que en él se contienen." Véase *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, Libro 1: De las iglesias Catedrales y Parroquiales, Título 1: De la Santa Fe Católica, Ley primera: Exhortación a la Santa Fe Católica y cómo la debe creer todo fiel cristiano.

[45] Susana Guijarro González, "Disciplina clerical de control y sociales en Castilla Medieval: El Estatuto de corrección y punición del Cabildo Catedralicio de Burgos (1452)", en *Mundos Medievales II: Espacios, sociedades y poder*, Universidad de Cantabria, 2014, pp. 1455-1460.

Las capacidades racionales y morales de los naturales habían sido puestas en duda por el teólogo Ginés de Sepúlveda, defendidas por Las Casas y, finalmente, reconocidas por el papa. Los naturales, como sujetos coloniales, eran considerados miserables, vulnerables, rudos y neófitos, por lo que se esperaba que vacilaran en la fe, por eso se les aplicó un régimen de mayor laxitud que al resto de los estamentos.[46] La exclusión de los nativos de la jurisdicción inquisitorial fue un paso importante en la creación de un ámbito jurídico exclusivo de los indios, asunto que, gradualmente, se consolidaría con otras medidas vinculadas con las autoridades locales en los diferentes virreinatos y episcopados americanos.[47]

Para la Iglesia católica, y por ende para la Corona española, la idolatría no era la mera veneración de falsos ídolos, sino la falsa religión que, en su forma más negativa, se traducía como algo demoniaco:[48] una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero por medio de la adoración de falsos dioses. Los indios americanos fueron culpables de practicar este delito de fe, pero dada su condición de población vulnerable por su ignorancia e inconsciencia del pecado esta falta fue castigada con relativa benignidad. La idolatría se definió como un "veneno" que impregnaba la totalidad de las facultades y las actividades del ser humano; la idolatría fue señalada como causa y fin de todos los males.[49] Esto resultaba particularmente importante debido a que la perversión era doblemente dañosa

[46] Por ejemplo, en Nueva España a los indios se les pedía que observaran sólo 10 de las 41 fiestas cristianas canónicas anuales, y que hicieran un ayuno parcial en cuaresma. Una lista de festividades cristianas obligatorias para los indígenas aparece en fray Martín de León, *Camino del Cielo en Lengua Mexicana*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611.

[47] Un ejemplo de esto es la creación, en 1592, del Juzgado General de Indios de Nueva España, mismo que proveía asistencia jurídica a los indígenas y era financiado con sus contribuciones. Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, Juan José Utrilla (trad.), México, fce, 1996 (Sección de Obras de Historia). En Lima la colaboración del virrey Príncipe de Esquilache en las campañas de extirpación de idolatrías del arzobispo Lobo y Guerrero, o la participación de jueces civiles en las campañas de extirpación yucatecas, ambos casos durante el siglo xvii. Un último ejemplo de estas disputas jurisdiccionales está ampliamente referido en el libro de David Tavárez, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, California, EUA, Stanford University Press, 2011 [David Tavárez, *Las guerras invisibles: Devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, David Tavárez (trad.), México, uabjo/uam/El Colegio de Michoacán/ciesas, 2012].

[48] Idolatría es la adoración que se da a los ídolos y falsas deidades. *Diccionario de la lengua española*, vol. IV, p. 734. El término *idolatría* ha sido objeto de discusión entre especialistas. Existen varias obras en las que este concepto se estudia, una de ellas es la de Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Diana Sánchez F. (trad.), México, fce, 1992 (Sección de Obras de Historia).

[49] Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003 (Filosofía/Religión, Serie cla.de.ma., Historia de la religión), p. 158.

para los indios, que eran considerados menores de edad, "rudos" (de tardo entendimiento), neófitos (nuevos en la fe) y miserables (necesitados de protección); por esta razón, el rey debía darles una protección mayor que al resto de la población.

Desde los primeros encuentros la persecución de supersticiones e idolatrías fue un asunto central entre frailes e indios. En muchas ocasiones, sobre todo en los escritos de los evangelizadores, es posible identificar amargura, desilusión y hasta enfado cuando de señalar la persistencia idolátrica de los indios se trataba.

Cuando la Corona y el Consejo de Indias determinaron que existían suficientes motivos políticos, demográficos y espirituales para el establecimiento de tribunales del Santo Oficio en México[50] y en Perú,[51] la exclusión formal de los pueblos nativos de la jurisdicción inquisitorial fue la consecuencia lógica a los argumentos legales que otorgaban una posición de fragilidad e inferioridad moral a los naturales. El establecimiento de un sistema legal colonial propio del "antiguo régimen" que distinguía entre dos ámbitos jurídicos y políticos, la república de españoles y la república de indios, colocaba a éstos en un espacio jurídico y moral diferenciado del de otros sujetos de la Corona.

En Nueva España la transferencia de la jurisdicción sobre delitos contra la fe de los indios a las autoridades episcopales motivó la aparición de diferentes interpretaciones jurídicas dentro de las jurisdicciones ordinaria, civil e inquisitorial; esto fue calificado por Richard Greenleaf como una verdadera "confusión jurisdiccional". Técnicamente, las autoridades episcopales siempre habían tenido la jurisdicción sobre los delitos contra la fe, lo que realmente fue transferido en América fue el control y la jurisdicción sobre la persecución e investigación de tales delitos de los no indios, la cual fue entregada al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. A partir de 1571 el Santo Oficio se convirtió en responsable de juzgar todos los delitos en materia de fe cometidos por la población colonial, excepto por los indios que siguieron bajo la jurisdicción de los prelados por las particulares condiciones jurídicas

[50] Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., Nueva York y Londres, The Macmillan Company, 1906; véase también Richard Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, Carlos Valdés (trad.), México, FCE, 1985 (Sección de Obras de Historia).

[51] Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso de la República, 1997 (ed. facsimilar ampliada de la tercera, Madrid, España, 1897); véase también Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM-IIH, 1977 (Serie Historia General, 9).

de este sector de la población.[52] En teoría, la situación de competencias posterior a 1571 era clara: sólo el Tribunal del Santo Oficio detentaba o delegaba la jurisdicción sobre los crímenes contra la fe cometidos por sujetos no indígenas, y sólo la justicia ordinaria —es decir, el obispo o arzobispo y sus provisores, que presidían los tribunales eclesiásticos— tenía facultades para actuar contra crímenes de fe perpetrados por los naturales, lo que incluía la bigamia, transgresiones sexuales diversas, el rezago en los diezmos y la práctica de supersticiones como la idolatría o la hechicería.

En la Nueva España —y en menor grado en Perú— el límite entre la justicia inquisitorial y ordinaria a finales el siglo XVI era un tanto difuso: algunos obispos no respetaron los límites de su autoridad; algunos ministros regulares y seculares actuaron contra indios sin contar con la debida autorización; también ciertas autoridades eclesiásticas asumieron poderes inquisitoriales sin que les correspondiera, incluso hubo algunos impostores que se hicieron pasar por comisarios del Santo Oficio o eclesiásticos en busca de su propio lucro.[53] Los primeros pasos que los prelados novohispanos dieron en persecución de las idolatrías fueron muy torpes, debido a que castigaron con extrema severidad a los indios que incurrieron en lo que en ese momento calificaron de herejías, pero que después de las reprimendas del rey dejarían de castigar como tales. En 1539 el famoso proceso del indio principal de Texcoco, don Carlos Chichimecatecuhtli Ometochtzin, quien fue quemado por idólatra, fue el punto que llevó a la Corona a urgir a los arzobispos novohispanos un cambio en sus criterios sobre el castigo de las faltas cometidas por la población indígena, y se prohibió expresamente la pena capital a los indios por faltas en materia de fe.[54] La razón principal para juzgar a los indios de manera distinta del resto de la población era que se les consideraba gente desamparada y de menores

[52] Una real cédula expedida el 30 de diciembre de 1571 excluye a los indígenas de la jurisdicción de los nuevos tribunales inquisitoriales en las Indias y determina que cualquier transgresión por indígenas contra la fe cristiana recaía dentro de la competencia del ordinario. Esta orden se volvió a publicar el 23 de febrero 1575. Véase *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York, Macmillan, 1922, pp. 210-11. Véase también Gerardo Lara, *¿Ignorancia invencible?...*, cap. 1.

[53] Richard E. Greenleaf, "The Inqusition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, vol. XXII, pp. 138-166; véase también Javier Villa-Flores, "Wandering Swindlers: Imposture, Style, and the Inquisition's Pedagogy of Fear in Colonial Mexico", en *Colonial Latin American Review*, 17 (2), 2008, pp. 251-272.

[54] Las disposiciones fueron dadas por Felipe II. Véase González, "Estudio preliminar", 1910. Este asunto también ha sido abordado entre otros por Greenleaf, *Zumárraga*, 1988.

capacidades presa de su "ignorancia invencible", la cual sería aprovechada por el demonio para fomentar la superstición.[55] Hubo algunos conflictos muy graves de jurisdicción entre los tribunales de los obispos y la Inquisición y sus comisarios en las provincias. Durante el primer periodo los obispos a menudo disputaban gran parte de esto, reclamando para sí muchos de los crímenes recién transferidos a la Inquisición y en muchos casos usurpando la jurisdicción sobre los crímenes de la Inquisición, incluso de los españoles.[56]

En contraste, parece que en Lima no hubo fuertes conflictos entre la Inquisición y los obispos en lo que toca a la persecución de idolatrías. Al parecer el pacto entre el virrey y el episcopado favoreció una historia menos conflictiva —o por lo menos así fue entre el arzobispo Lobo y Guerrero y el virrey Príncipe de Esquilache en el siglo XVII—, aunque sí hay que señalar que antes el virrey Toledo había reclamado infructuosamente la jurisdicción para juzgar y castigar las idolatrías de los indios.[57] Para el caso de Yucatán tampoco se registran conflictos entre la Inquisición y los prelados en materia de extirpación de idolatrías pero sí hay varias disputas entre el clero secular y los jueces civiles, quienes reclamaban su autoridad en virtud del "fuero mixto" de la idolatría. El roce más importante fue el que se suscitó entre el obispo fray Diego de Landa y el alcalde ordinario de la villa de Valladolid, quien liberó al indio idólatra Ah Kin, quien ya había sido apresado por el obispo en el pueblo de Chancenote en 1575. Al final el alcalde fue excomulgado y acusado ante el Santo Tribunal por Landa.[58]

[55] Véase Gerardo Lara, *¿Ignorancia invencible?...*

[56] Pueden verse algunos ejemplos de estas disputas en Yucatán, en donde un obispo trató de volver a reclamar la jurisdicción sobre los españoles por delitos tales como el doble matrimonio y la bigamia de españoles, véase John Chuchiak, "In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán, 1573-1579", en *The Americas*, vol. 61, núm. 4 (abril de 2005), pp. 611-645; Chuchiak, "La Iglesia evangelizadora", *op. cit.,* pp. 177-263. Véase también María del Carmen León Cázares, "El obispo fray Diego de Landa y sus relaciones con el Santo Tribunal de la Fe", en Noemí Quezada, *Inquisición novohispana,* vol. II, pp. 243-259. Muchos otros conflictos se produjeron a lo largo del periodo colonial más tarde también.

[57] Iris Gareis, "Extirpación de la idolatría e inquisición en el virreinato del Perú", en *Boletín de Instituto Riva Agüero*, Lima, núm. 16, 1989.

[58] John F. Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, tesis para el grado de doctor en filosofía, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000. Según Chuchiak, en Yucatán la extirpación de la idolatría no era técnicamente un "fuero-mixto," sino más bien un esfuerzo conjunto en el que los funcionarios civiles fueron los encargados de dar el "auxilio del brazo secular" a beneficio de la jueces eclesiásticos. El caso referido no era un intento de reivindicación del fuero mixto por parte del gobernador, sino una furiosa intervención en un

La persecución de los dogmatizadores fue uno de los aspectos centrales en las diferentes estrategias eclesiásticas americanas para acabar con las desviaciones religiosas de los indios; por ello, desde temprana época, las autoridades episcopales se mantuvieron muy atentas ante el surgimiento de este tipo de personajes que popularmente recibieron múltiples denominaciones, como: hechiceros, magos, encantadores, brujos, etc. Para sus perseguidores, los dogmatizadores indios eran resultado de una inspiración demoniaca que buscaba apartar a la población indígena de Dios y de la vida cristiana. Éste fue el sustrato ideológico común del que partieron las diferentes diócesis de la Iglesia indiana para combatir las persistencias supersticiosas e idolátricas de los indios y es el punto de partida básico para iniciar un análisis de orden comparativo entre diócesis (o arquidiócesis) de diferentes latitudes en lo que toca a la lucha por la extinción de supersticiones e idolatrías entre los naturales.

La comprensión global del funcionamiento de los tribunales diocesanos en la Hispanoamérica colonial es una tarea en construcción que requiere desentrañar las diferentes estructuras institucionales, pues estos tribunales fueron mutando de acuerdo con los tiempos y las personalidades que los gobernaron. En muchos sentidos el siglo XVIII representó una importante transformación institucional e ideológica en los dominios de la Corona española, y la Iglesia indiana no quedó exenta de tales transformaciones. Pero tampoco se piense en ella como un ente que únicamente reaccionó ante las reformas gubernamentales: su dinámica interna fue compleja y la llevó a formular conceptos sobre la religiosidad nativa que fueron cambiando durante el siglo XVIII.

Los obispos americanos y las supersticiones

La responsabilidad de los obispos frente a la evangelización americana fue mayúscula, pues como jueces en sus respectivas diócesis los mitrados consolidaron diversos instrumentos de vigilancia sobre la ortodoxia, en

caso en el que el obispo Landa ordenó la detención y el encarcelamiento de un dogmatizador idólatra basado en el uso de sus particulares fiscales o policías, sin solicitar el "auxilio" formal del gobernador o sus funcionarios locales. Esta instancia involucraba no un intento de proceder contra el idólatra, sino más bien un intento del obispo y sus jueces eclesiásticos para forzar buscar el "auxilio" del gobernador y sus ministros en todos los arrestos y ejecuciones de sentencias. El gobernador en este caso simplemente dejó escapar al idólatra encarcelado.

especial la Audiencia Episcopal, las visitas pastorales, así como las cartas y edictos. Otro asunto trascendente fue la permanente vigilia sobre el ministerio evangélico de doctrineros, misioneros y curas de indios, razón por la que favorecieron la producción de instrumentos auxiliares para la labor doctrinal como, entre otros: los manuales para curas párrocos, catecismos, manuales de extirpación, vocabularios, gramáticas, crónicas e historias.

En tierras americanas se buscó la restitución plena de la potestad de justicia a los obispos americanos para tratar a la población india. Esta idea impactó el tema de la "justicia eclesiástica", pues los obispos, a semejanza de Cristo, y como "pastores de su feligresía", se fortalecieron como jueces dentro de sus diócesis. El combate de los obispos a las supersticiones fue articulado por medio de visitas pastorales, disposiciones episcopales y edictos, así como con la promoción de catecismos, manuales para curas párrocos y de extirpación que en su mayoría fue elaborada durante el siglo XVI y en especial durante el XVII. El régimen jurídico hispano indiano de los siglos XVI a XVIII sancionó que la Iglesia, mediante sus obispos, tenía la obligación de vigilar la moral y las costumbres de la feligresía, ya que de ello dependía el bien común.

Junto a éstos se encuentran los notables manuales para curas párrocos, obras en las que se vierten las opiniones de lo que se espera de un cura ideal. Estas obras son especialmente ricas porque albergan un vasto muestrario de las situaciones a las que cotidianamente se enfrentaban los curas párrocos de indios al ejercer su ministerio, así como la manera en que esas situaciones debían ser enfrentadas conforme al derecho canónico, la legislación conciliar y sobre todo la experiencia acumulada por los autores de tales documentos.[59]

[59] Alonso de Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios…*; Manuel Pérez, *Farol indiano, y guía de curas de indios: summa de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos en esta América. Con todos los casos morales que suceden entre indios. Deducidos de los más clásicos authores, y amoldados a las costumbres, y privilegios de los naturales*, México, F. de Rivera Calderón, 1913. [ed. facsimilar de la de 1713]; Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca; con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, estudio bibliográfico y notas de Rafael Montejano y Aguinaga, ed. de René Acuña, México, UNAM-IIFIL, 1985; Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacán, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, México, J. B. de Hogal, 1731 [ed. original de 1697 bajo el título *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michuacán*]; François-Aimé Pouget, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y la tradición, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral chiristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia*, 4 vols., Madrid, Imprenta Real, 1784 [ed. original en francés de 1702. Publicado en español con acuerdo de Francisco

A pesar de los afanes extirpadores por controlarlos, muchos siguieron activos e incluso fueron incorporando ciertas prácticas y saberes provenientes de otras tradiciones culturales dándole un aspecto híbrido a sus rituales. La aparición de las religiones indias obligó a Europa a construirles un lugar dentro de su cosmovisión, y el nicho que les asignaron fue el de naciones inferiores presas del demonio; así lograron apropiárselas y dotarlas de un significado compatible con sus arquetipos. A ese mundo fueron reducidos los indios adivinos por extirpadores, como el jesuita Pablo José de Arriaga[60] y el presbítero doctrinero Francisco de Ávila,[61] así como el cura párroco Hernando Ruiz de Alarcón[62] o el jesuita Jacinto de la Serna[63] en Nueva España, o Pedro Ponce,[64] y en el área maya el doctor Pedro Sánchez de Aguilar[65] (quien después sería canónigo en la Santa Iglesia Metropolitana de la Ciudad de la Plata, Provincia de Charcas en Perú) o el dominico fray Pedro de Feria en Chiapas[66] o Gonzalo de Balsalobre en Oaxaca.[67]

Antonio Lorenzana, trad. por Francisco Antonio de Escartín y Carrera. Incluye dos catecismos abreviados para uso de los niños]; Pedro de Agurto, *Tratado para que se administren los sacramentos de la santa eucaristía y extremaunción a los indios de esta Nueva España*, intr. Juan Carlos Casas García, presentación y transcripción Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, Comisión de Historia, 2006 (Colección Cronistas y escritores agustinos de América Latina, 6); Andrés Miguel Pérez de Velasco, *El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo y en la fructuosa práctica de su ministerio*, Puebla, impreso en el colegio real de San Ignacio de Puebla, 1766.

60 Pablo José de Arriaga, [1621], *Extirpación de la idolatría del Perú,* Madrid, Atlas, 1968 (Biblioteca de autores españoles, 209).

61 Francisco de Ávila, [1648], *Prefación al libro de los Sermones o homilías en la lengua castellana y la índica general quechua,* Lima, Sanmartí, 1918, pp. 57-98 (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú XI, ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero), y *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila*, 2ª ed., José María Arguedas (trad.), Lima, Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

62 Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, [1629], en Francisco del Paso y Troncoso, *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, INI/FCE, 1987 (Sección de Obras de Historia).

63 Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, [1656], en Paso y Troncoso, *El alma encantada…*

64 Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, en Paso y Troncoso, *El alma encantada…*

65 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1613], en Paso y Troncoso, *El alma encantada…*

66 Pedro de Feria, *Relación que hace el Obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos*, [1585], en Paso y Troncoso, *El alma encantada…*

67 Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, [1656], en Paso y Troncoso, *El alma encantada…*

Para cumplir con esta tarea los arzobispos de México dieron forma a sus propios tribunales, a los que denominaron Audiencia Episcopal, y al frente de ellos nombraron a un provisor general y otro especializado en el cuidado y atención de la población india. El control de la numerosa población de naturales en el arzobispado de México fue prioritario para lograr la viabilidad del reino novohispano, por ello durante el siglo XVI los prelados mexicanos fueron construyendo un tribunal que se encargaría de esta tarea y que con el tiempo recibiría el nombre de Provisorato de Indios y Chinos. El provisor de indios fue el responsable de implementar las políticas dictadas por los prelados en relación con los naturales, y uno de los asuntos que más les preocupó fue el de las prácticas y las costumbres religiosas de los indios, ya que con frecuencia fueron consideradas supersticiones e idolatrías.[68]

En los siglos XVI y XVII todos los catecismos y manuales católicos ponían especial cuidado en señalar lo peligroso de la superstición y la idolatría, pues atentaban contra el primer mandamiento, el más importante de todos: "No tendrás otros dioses frente a mí", según el texto del Éxodo; "Amarás a Dios ante todas las cosas", de acuerdo con la reformulación evangélica.[69] Tema doblemente delicado si consideramos que la legitimidad real y papal devenía de Dios. En ese sentido, la superstición se equiparaba a la disidencia política.[70] Las supersticiones y sus variantes integraron el grupo de los más abominables pecados que ofendían a ambas majestades. El reto para la Iglesia de las Indias era encontrar la manera de mantenerse vigilante y severa ante estas faltas sin contradecir los principios de cuidado y misericordia del rey con los indios. Es decir, sin minar la regia autoridad.

Corona e Iglesia asumieron el catolicismo como sinónimo de civilización. En consecuencia, obligar a los indios a dejar a un lado sus formas tradicionales de vida y su "falsa" religión era "ayudarlos" a ser seres hu-

[68] Jorge Traslosheros, "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630", en *Historia mexicana*, vol. 203, México, El Colegio de México, 2002; Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/UIA, 2004; David Tavárez, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, California, EUA, Stanford University Press, Stanford, 2011. (David Tavárez, *Las guerras invisibles: Devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, David Tavárez (trad.), México, UABJO/UAM/El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2012); Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?…*

[69] Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios…*, Libro Segundo, Tratado Cuarto De la idolatría, p. 457. Este autor particularizó en idolatría, hechicería y fe en los sueños.

[70] Halbertal y Margalit, *Idolatría…*, pp. 269-294.

manos plenos, y el cambio se tendría que dar aunque, a causa de su ignorancia, se opusieran. Para ellos, el indio no era consciente de su falta pues no ejercía su libre albedrío. Por eso, el engaño del demonio era dañino a Dios, al rey, al indio y a la *ecúmene*.

Durante el siglo XVI y buena parte del XVII, al interior de las comunidades indias se enfrentaron dos sistemas de creencias: el cristiano católico y el indígena. Ambos terminaron por empalmarse de manera difícil y forzada, imponiéndose el uno al otro. La población indígena terminó por aceptar el catolicismo pero se crearon muchas formas de cristianismos locales; hubo una enorme gama de reinterpretaciones y resignificaciones de los elementos cristianos con los que cada pueblo —desde su particular matriz cultural y conservando importantes segmentos de su cosmovisión local— construyó expresiones de catolicismos poco ortodoxos. En mi opinión, los sistemas religiosos prevalecientes entre los indios mesoamericanos (en especial en zonas donde la cultura india siguió teniendo una presencia intensa durante la época colonial como en Oaxaca y el área maya) y los andinos tuvieron una destacada participación en la vida colectiva debido a que representaron un lazo de identidad y de organización política muy sólido que prevaleció incluso después de la Conquista y de los reiterados intentos de evangelización. Me parece que, a diferencia de lo que sucedió en el arzobispado de México, en zonas como Oaxaca, el área maya y en muchas partes de los Andes, los misioneros no lograron sustituir con éxito muchas de las formas de organización social y política prehispánicas entre mayas y andinos. Éste sería uno de los factores de mayor relevancia en la posible explicación de la persistencia idolátrica, y, en consecuencia, fue un factor que influyó también en el diseño de las estrategias extirpadoras en las colonias hispanoamericanas.

La Iglesia indiana construyó una estructura teológica, jurídica y material que posibilitó la persecución de idolatrías. En ese sentido la extirpación idolátrica fue el punto de quiebre en el que ambos sistemas religiosos se cruzaban. El siglo XVII marcó el momento más importante en la persecución y extirpación de idolatrías indias en Hispanoamérica. Durante ese siglo aparecieron los más destacados extirpadores, personajes que casi pasaron a formar parte de la cotidianidad en las zonas marginales y con mayor presencia de población nativa. Comarcas que se caracterizaron por albergar múltiples conflictos que con frecuencia se tradujeron en juicios por idolatrías, los cuales a veces fueron una

especie de "válvula de escape" a disputas domésticas por el control del gobierno local, por una herencia, líos amorosos, intereses económicos y hasta por maltratos o abusos de los curas o de los propios extirpadores. Sin embargo, eso no explica por completo el asunto de la persecución de idolatrías ni mucho menos el problema de las heterodoxas religiones locales de los pueblos nativos.

Corona e Iglesia identificaron al catolicismo como sinónimo de civilización; por eso, era indispensable que los indios abandonaran sus viejas creencias y prácticas religiosas, ya que de otra forma sus almas se condenarían eternamente; por eso para los conquistadores, evangelizadores y colonos obligar a los indios a cambiar su religión era justo y prioritario. A la luz del siglo XXI, luego del impulso que la libertad de cultos ha logrado en muchos países, esta idea resultaría inaceptable debido a que se le asocia con prácticas etnocidas, o cuando menos sería vista como un atentado contra la pluralidad cultural. Durante los siglos XVI, XVII y la primera mitad del XVIII, para la Iglesia indiana el indio no era consciente de las faltas que cometía en materia de fe, pues no ejercía su libre albedrío por ser presa de la "ignorancia invencible". Por eso, el engaño al que el demonio los tenía sometidos era dañino a Dios, al rey, al indio y a la *ecúmene cristiana*. En el discurso, ello justificaba plenamente la lucha y la extirpación de supersticiones e idolatrías en la Hispanoamérica colonial, pero al mismo tiempo fue el pretexto mediante el cual se cometieron múltiples atropellos y abusos contra los indios.

II. IDOLATRÍA Y HECHICERÍA EN EL ARZOBISPADO DE LIMA*

Ana Raquel Portugal**

Los españoles que cruzaron el Atlántico trajeron en su imaginario miedos, creencias, brujos y demonios con los que poblaron el Nuevo Mundo. Estas manifestaciones formaban parte de un aparato cognitivo simbólico difundido desde hacía mucho tiempo.[1] Varios escritores se dedicaron a elaborar obras que explicaran la presencia del mal personificado en figuras demoniacas, necesariamente acompañadas de brujos y brujas —fieles seguidores de las artes maléficas—. Entre ellos podemos destacar a los dominicos Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, quienes escribieron un manual para identificar y castigar brujas, que contaban con ayuda del demonio y el permiso divino para realizar sus maleficios.[2] Así, el miedo

* Versión original en portugués. Traducción de Perla Benítez Domínguez.
** Profesora de Historia de América, Universidad Estatal Paulista (UNESP), Brasil.

[1] Imaginario es el conjunto de "estilos y las técnicas de expresiones, memorias, y las percepciones del tiempo y del espacio" que comparte una comunidad de personas. Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico: the Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries* [*La conquista de México: la incorporación de las sociedades indias al mundo occidental, siglos XVI-XVIII*], Cambridge, Polity Press, 1993, p. 3. Sobre el imaginario y simbolismo, véase también Bronislaw Baczko, *Imaginação social* [*Imaginación social*], Enciclopédia Einaudi, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985; Mircea Eliade, *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso* [*Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*], São Paulo, Martins Fontes, 1996; Gilbert Durand, *A imaginação simbólica* [*La imaginación simbólica*], Lisboa, Edições 70, 1995; Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Serge Gruzinski, *A colonização do Imaginário; Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII* [*La colonización de lo Imaginario; Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*], São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

[2] "… es inútil argumentar que todo el efecto de las brujerías es fantástico o irreal, ya que nada se podía hacer sin recurrir a los poderes del diablo; es necesario para ello, hacer un pacto con él, por el cual la bruja, de hecho y verdaderamente, se convierte en su sierva y se dedica a él —cosa que no se hace en un estado onírico o ilusorio, pero sí concretamente: la bruja pasa a cooperar con el diablo y se le une". Heinrich Kramer y Jakob, Sprenger *Malleus Maleficarum*, Río de Janeiro, Rosa dos Ventos, 2001, p. 57.

a las fuerzas diabólicas fue llevado a América por los españoles del siglo XVI, quienes ya estaban familiarizados con lo sobrenatural, lo desconocido y el temido mundo de las tinieblas y sus personajes fantásticos. En ese contexto se cristalizó la idea de brujería, que contaba con la participación de magos, hechiceros y brujos que conspiraban contra los cristianos, y por eso los religiosos fueron asociando la práctica de magia, adivinación y de los curanderos con la herejía, lo cual se consolidó en el imaginario europeo. Aparecieron las primeras descripciones de la sociedad andina, sus grupos étnicos, formas de subsistencia y religiosidad. Esta última equiparada a los modelos demonológicos europeos. Los responsables del espacio sagrado de esos pueblos fueron transformados en brujos y hechiceros,[3] como podemos comprobar en la descripción de Polo de Ondegardo:

> Otro gênero de hechizeros auía entre los Indios, permitidos por los Ingás en cierta manera, que son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el ayre en breue tiempo, mucho camino; y ven lo que passa, hablan don el demonio, el qual les responde en ciertas piedras, ó en otras cosas que ellos veneran mucho.[4]

Se advierte que los elementos simbólicos familiares a los europeos se utilizaban para interpretar las creencias nativas y por eso los brujos volaban y daban señales de lealtad al demonio.

Fue a partir del siglo XVI, en el virreinato del Perú, que comenzó la ola persecutoria contra la brujería y las manifestaciones malignas que debían ser suprimidas, alcanzando a todos aquellos que atentasen contra la cristiandad, ya fueran protestantes, cristianos viejos o jóvenes, o indígenas neófitos en la fe cristiana. Aunque a partir de la Real Cédula de 1571 de Felipe II los indios no pudieran ser procesados por la Inquisición, aun así fueron perseguidos y estaban al alcance de las autoridades civiles o episcopales. Con este fin se crearon las campañas de extirpación de idolatrías, que tenían por objetivo terminar con todos los ídolos y rituales indígenas, dado que éstos contradecían al cristianismo al adorar criaturas

3 Laura de Mello y Souza, "O conjunto: a América diabólica", en *Inferno Atlântico; demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII* ["El conjunto: La América diabólica", en *Infierno Atlántico; demonología y colonización. Siglos XVI-XVIII*], São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 28.

4 Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión e gobierno de los incas. Seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima,* tomo III por Horacio H. Urteaga, CLDRHP, Lima, Imprenta y Librería San Marti, 1916 [1571], tomo III, p. 29.

en lugar de al Creador, el Dios cristiano.[5] Esto simbolizó el intento de cristianizar el imaginario indígena, en el que sus dioses fueron transformados en demonios.[6]

Siguiendo el modelo demonológico de la Inquisición europea, persiguieron también a aquellos que practicaban maleficios, siendo acusados de brujería.[7] La demonización de dioses andinos fue la forma que los sacerdotes encontraron para interpretar lo desconocido y hacer que los indígenas se apartaran de esas creencias, inculcando en ellos nociones como la del pecado. En los documentos de los siglos XVI y XVII aparecen las representaciones de ese mundo multifacético, en el que figuras del bien eran convertidas en seres diabólicos; así, individuos que conocían el efecto medicinal de las hierbas se tomaban por hechiceros y los sacerdotes fueron convertidos en brujos.

El manual de los inquisidores producido por Nicolau Eymerich en 1376, revisado y ampliado por Francisco de la Peña en 1578, fue uno de los principales manuales para la extirpación de las supersticiones.[8] Los grandes extirpadores de idolatrías, Francisco de Ávila,[9] Hernando de Avendaño[10] y José de Arriaga,[11] fueron los que más propagaron ese discurso demonológico en los Andes. Sus discursos influyeron en los cronistas indígenas, como Garcilaso de la Vega,[12] Guaman Poma de Ayala[13] y, sobre todo, en Joan de Santa Cruz Pachacuti,[14] dado que su *Relación* se puede definir

[5] Pierre Duviols, *Cultura andina y represión; procesos y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986, p. XXVII.

[6] Gruzinski, *La colonización de lo imaginario…* A lo largo del libro el autor aborda este tema, principalmente en los capítulos IV y V.

[7] El inicio de la persecución europea a la brujería se produjo después de la bula papal de Inocencio VIII *Summis Desiderantis Affectibus*, de 1484. En Kramer, *Malleus…*, pp. 43-46.

[8] Nicolau Eymerich, *Manual dos Inquisidores* [*Manual de los Inquisidores*], Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993.

[9] Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, José María Arguedas (trad.), Lima, IEP, 1966 [1598?], y *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Gerald Taylor (trad.), Lima, IEP/IFEA, 1987 [1598?].

[10] Hernando de Avendaño, "Relación de las idolatrías de los indios", en Duviols, *Cultura andina y represión…*

[11] Pablo José de Arriaga [1621], *Extirpación de la idolatría del Perú Atlas*, Madrid, 1968 (Biblioteca de autores españoles, 209).

[12] Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, 2 t.

[13] Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993, [1615], 3 t.

[14] Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antiguedades deste reyno del Perú*, Estudio Etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"/IFEA, 1993 [1613].

como un instrumento de conquista espiritual del pasado, es decir, de conquista y colonización del pasado andino. Su discurso refleja una visión que rechaza su pasado cultural y mental a cambio de uno importado.[15]

La Inquisición se estableció en el Nuevo Mundo con el fin de frenar el judaísmo o cualquier herejía que pudiera apartar a españoles y europeos del cristianismo, pero cuando los religiosos se enfrentaron con las religiones nativas y ante la imposibilidad de utilizar el Tribunal del Santo Oficio para frenar tales "idolatrías", echaron mano de la Visita de idolatría, que no era más que una institución similar a la Inquisición, que tomó bajo su jurisdicción el caso de los indios idólatras.[16]

Por medio del análisis de los procesos de la Inquisición y también de la Extirpación de Idolatrías contra aquellos que eran acusados de practicar la magia o de tener cualquier tipo de vínculo con el demonio, es posible extraer matices de lo cotidiano de las personas que vivieron en el arzobispado de Lima entre los siglos XVI y XVIII y que sin duda contribuyeron mucho a la formación de esa sociedad colonial. Una sociedad desprovista de conocimientos medicinales avanzados, temerosa de las fuerzas ocultas y crédula en soluciones fáciles para sus desencantos y que percibía en esos hombres y mujeres considerados brujos o hechiceros o incluso que tenían algún tipo de pacto demoniaco, personajes que les proporcionaban conocimientos mucho más allá de la comprensión terrenal y que representaban "intermediarios culturales". Como diría Michel Vouvelle,[17] dado que apreciamos un sinnúmero de procesos contra blancos, mestizos, indios y negros bajo la acusación de tales prácticas, donde todos ellos compartían el mismo discurso, la misma práctica armonizadora de las aflicciones coloniales y que eran los responsables de interpretar las señales del más allá para el mundo de los vivos. Ese *homo magus* era "capaz de comprender, penetrar y modificar el complicado juego de fuerzas ocultas que se hacen sentir tanto en el nivel horizontal (entre los hombres) como en lo vertical (entre los hombres y el universo)".[18] Por otro lado, hay acusaciones de brujería o de pacto demoniaco que estaban

[15] Pierre Duviols, "Estudio y comentario etnohistórico", p. 92.

[16] Roy Querejazu Lewis, "La extirpación de idolatrías en Charcas (Bolivia)", en *Sequilao*, núm. 8, año IV, pp. 43-59, Lima, 1995, p. 49.

[17] Michel Vovelle, *Ideologias e mentalidades* [*Ideologías y mentalidades*], 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991, pp. 207-224.

[18] Francisco Bethencourt, *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI* [*El Imaginario de la Magia: Hechiceras, Adivinos y Curanderos en Portugal en el siglo XVI*], São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 163.

vinculadas con disputas políticas o económicas, con desventuras humanas como enfermedades, muerte, problemas climáticos, con confrontaciones entre religiosos, entre otros, y muchas veces los acusadores "víctimas de los ardides mágicos o demoniacos" que encontramos en los procesos eran en realidad los agresores iniciales. No es coincidencia que en la mayoría de los procesos examinados las acciones mágicas hayan partido de los grupos populares contra la élite, lo que hace que sea posible detectar, en el ámbito de esos procesos, las tensiones sociales del cotidiano colonial.

Brujería y demonología en España

Al analizar la documentación de la Europa medieval y moderna y también del periodo colonial del virreinato del Perú, elaborada por hombres que relataron acontecimientos, creencias e impresiones al respecto de sí mismos y del otro, nos enfrentamos a la dificultad inherente del que trabaja con una herramienta mental[19] diferente de la suya. Para descubrir las representaciones colectivas del otro tenemos que desnudarnos de los hábitos mentales propios del siglo XX y comprender las palabras y los símbolos que representan la psique colectiva de esos hombres de antaño.[20] Tales discursos y símbolos son el resultado de prácticas culturales vividas por esos hombres, y la historia cultural aborda esa problemática, buscando percibir las representaciones culturales de cada grupo y por qué las construyeron así.

En el análisis específico de brujería, hechicería, demonio y otros conceptos relacionados con nuestro estudio, se creó un significado comprensible para los dos grupos a partir del encuentro de distintos imaginarios culturales. Corroborando las ideas de Jacques Le Goff[21] y de Cornelius Castoriadis[22] podemos afirmar que el imaginario no se debe examinar como algo estático, dado que se origina a partir de imágenes verbales, mentales y visuales que se construyen socialmente. El imagina-

[19] Lucien Fevbre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle; la religion de Rabelais* [*El problema de la no creencia religiosa en el siglo XVI; la religión de Rabelais*], París, Albin Michel, 1988, p. 328.

[20] Roger Chartier, *A história cultural; entre práticas e representações* [*La historia cultural; entre prácticas y representaciones*], Lisboa, Difel, 1990, p. 37.

[21] Jacques Le Goff, *O imaginário medieval* [*El imaginario medieval*], Lisboa, Estampa, 1994.

[22] Cornelius Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade* [*La institución imaginaria de la sociedad*], Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

rio está vinculado con el universo social y político y por eso, en nuestro análisis de procesos inquisitoriales y de idolatrías, podemos percibir cómo las creencias demoniacas y las prácticas mágicas estaban no solamente relacionadas con la necesidad de interpretar el mundo sobrenatural, sino también mostraron la insatisfacción con el sistema colonial por parte de los grupos poblacionales y las tensiones sociales de lo cotidiano, donde Estado e Iglesia necesitaban mantener su poder y la cohesión de la sociedad.

Para entender la aparición de olas de persecución de la brujería en Europa es necesario contextualizar su origen, ya que en este periodo surgió el llamado *mundo occidental moderno*, con sus crisis y victorias, invenciones y reformas, pero seguía siendo un mundo de miedos debido a las enfermedades y al inmenso número de guerras vigentes, lo que llevó a la necesidad de obtener explicaciones para este conjunto de resentimientos. Los teólogos fueron los primeros en tratar de explicar estos hechos mediante la creencia en lo sobrenatural y lo apocalíptico y a inicios del siglo XIV aparecieron temores a los enemigos de la cristiandad, que bajo la dirección del demonio conspiraban para derrocarla; posteriormente los judíos, mujeres, musulmanes y más tarde los indios idólatras, entre otros, serían parte de ese séquito.[23] Hay que advertir, sin embargo, que la creencia en brujas no era una invención de la Iglesia, como afirma Russel Hope Robbins,[24] y sí un viejo fenómeno universal relacionado con el deseo de lograr, a través de una ayuda sobrenatural, modificar la cotidianidad.[25]

La represión de estas actividades creció en Europa alrededor de los siglos XV al XVII, cuando aparecieron numerosos tratados demonológicos que reinterpretaron la brujería popular, que ahora necesariamente estaba relacionada con el pacto demoniaco. Esto se dio porque el demonio estuvo siempre vinculado con una interpretación negativa del paganismo por parte de los cristianos. Tomó forma a partir de los siglos XI y XII, fue representado iconográficamente y se transformó luego en

[23] Norman Cohn, *En pos del Milenio*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente. 1300-1800 uma cidade sitiada* [*Historia del Miedo en Occidente. 1300-1800 una ciudad sitiada*], São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

[24] Russel Hope Robbins, *The Encyclopedia of Withcraft and Demonology* [*La enciclopedia de brujería y demonología*], Londres, Phoebus/Octobus, 1974.

[25] Por mucho tiempo, la brujería fue objeto de estudio de antropólogos o historiadores de las religiones, pero la obra de Evans-Pritchard sobre la brujería entre los Azande favoreció la aproximación de la antropología a la historia y en la actualidad estos estudios se multiplicaron, facilitando su comprensión, incluyendo el fenómeno de "cacería de brujas". E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.

una verdadera obsesión, convirtiéndose en responsable de castigar y seducir a los hombres, llevándolos a la perdición.[26] Gracias también a la invención de la imprenta proliferaron las publicaciones demonológicas que tenían por objetivo enseñar a la humanidad a defenderse de las trampas de ese ser maligno responsable de las sequías, enfermedades y toda clase de desgracias que se abaten sobre la indefensa cristiandad. Algunas de estas obras tuvieron numerosas ediciones, como el famoso *Malleus Maleficarum*, un verdadero manual de cacería de brujas que fue reeditado más de 80 veces en menos de 200 años.[27]

En el caso específico de España, Trevor Roper defiende que tal persecución habría sido más suave debido a la intolerancia religiosa contra los judíos.[28] Por otra parte, Brian Levack ya hacía hincapié en que esta aparente indulgencia de la Inquisición española para los casos de brujería no tenía nada que ver con los judíos y sí con la forma en que el delito se entendía en ese momento,[29] es decir, debido al escepticismo que dominó la mentalidad de los inquisidores ibéricos que, según Gustav Henningsen, abordaron la brujería como mera superstición, y los castigos iban desde simples reprimendas hasta destierros perpetuos.[30] Henry Kamen mostró que a principios del siglo XVI, cuando la Inquisición comenzó las investigaciones sobre la brujería como herejía, la represión a ese delito continuaba en manos de los tribunales del Estado. La renuencia de los inquisidores a intervenir en este asunto fue en parte motivada por la duda relacionada con la existencia de elementos heréticos en la brujería y, por tanto, no se consideró un problema importante hasta finales del siglo XV.[31]

Lo más destacado para la Inquisición española y la justicia secular y eclesiástica era diferenciar claramente la brujería, considerada como diabólica, de la hechicería. La brujería podría actuar a distancia, sin necesidad de filtros, objetos u oraciones, pues bastaba el deseo del brujo para que

[26] Delumeau, *História do medo no Ocidente…*, pp. 239-240.

[27] Kramer, *Malleus Maleficarum…*; obra que ha influenciado las inquisiciones papales, pero hay pocas informaciones sobre su utilización en España o en la America hispánica y ningún registro de que haya una versión del *Malleus* en la lista de libros del Santo Oficio en Nueva España.

[28] H. R. Trevor-Roper, "A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII", en *Religião, reforma e transformação social* ["La obsesión con las brujas en la Europa de los siglos XVI y XVII", en *Religión, reforma y transformación social*], Lisboa, Editorial Presença/Martins Fontes, 1981.

[29] Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, pp. 286-287.

[30] Gustav Henningsen, "La evangelización negra; difusión de la magia europea por la América colonial", en *Revista de la Inquisición*, núm. 3, Madrid, 1994, pp. 11-12.

[31] Henry Kamen, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 260.

se cumpliera el maleficio. Esto correspondía en el imaginario cristiano a tener pacto con el demonio, a quien se entregaba el alma y se prestaba un verdadero culto de latría,[32] renegando de la fe cristiana a cambio de la adquisición de poderes sobrenaturales malignos. La hechicería necesitaba un medio para alcanzar su objetivo, ya fuera material o simbólico, como el uso de amuletos, animales, imágenes, pociones, entre otros, así como el ritual para que se realizara el deseo del hechicero o de la persona para quien se hacía el hechizo, ya fuera para curar o enfermar, tener buena o mala suerte, predecir el futuro y más. Como la brujería diabólica se consideraba voluntaria, negativa y su objetivo era hacer el mal, normalmente sus practicantes se agrupaban en el *sabbat*[33] para adorar al diablo, así también, practicaban el canibalismo y grandes orgías, es decir, una serie de comportamientos simbólicamente contrarios al cristianismo.[34] Siendo así, además del pacto demoniaco, la brujería estaba asociada con el *maleficium*, la magia maléfica, que aparece en la bula *Summis Desiderantes* de Inocencio VIII (1484).

A partir de ahí, la brujería ocupó un lugar central en el campo de las acusaciones de prácticas mágicas ante los tribunales de la Inquisición, ya que los diversos *maleficium* ponían en peligro la supervivencia de la hu-

[32] Nicolau Eymerich, *Manual dos Inquisidores* [*Manual de los Inquisidores*], Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993, p. 55.

[33] “La idea del *sabbat*, una junta de brujas con el fin de rendir culto al Diablo en cuevas o descampados durante la noche, se remontaba hasta la antigüedad clásica con las prácticas dionisíacas y debía de estar muy divulgada en los días anteriores al siglo IX, como lo demuestra el *Canon episcopi*…”; “Por otro lado, olvidando la tradición de civilizaciones antiguas, hemos de tener presente que los demonólogos concebían el sabbat y demás actos rituales de las brujas como el mayor escarnio que el hombre había podido imaginar de la liturgia cristiana. El sabbat era la ceremonia última y máxima del culto humano al diablo y, por tanto, merecía especial atención. Cientos de magnos tratados se compusieron describiéndonos minuciosamente todos los actos y sus variaciones hasta completar un cuerpo doctrinal; se describió el lugar y el tiempo en que se celebraba el sabbat, la forma en que se presentaba el diablo, los medios por los que llegaban las brujas al lugar de cita, los ungüentos que se aplicaban, el momento en que se terminaba…”, en F. J. Flores Arroyuelo, *El diablo en España*, Madrid, Editorial Alianza, 1985, pp. 90 y 92.

[34] Véase Kramer, *Malleus Maleficarum*; Carlo Ginzburg, *Os andarilhos do Bem; Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII* [*Las andanzas del Bien; Hechicerías y cultos agrarios en los siglos XVI y XVII*], São Paulo, Companhia das Letras, 1988, e *História noturna; decifrando o sabá* [*Historia nocturna; descifrando el sabbat*], São Paulo, Companhia das Letras, 1991; Gustav Hennigsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza, 1983; Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* [*Pensando con demonios. La idea de brujería en la Europa Moderna temprana*], Oxford, Clarendon, 1997; Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; Diana Luz Ceballos Gómez, “Quyen tal haze que tal pague”, en *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

manidad, tanto en lo que concierne a la reproducción de la especie como a su subsistencia. La gran persecución a la brujería tomó un respiro después de la creación y difusión de una serie de discursos demonológicos y también a causa de la fragilidad que experimentaron los fieles, ahora indefensos contra el *maleficium,* debido a que durante la Edad Media se sentían protegidos por el ritual de la Iglesia que tenía cierto magismo, pero conforme ésta iba reformulando su propia doctrina y liturgia, también modificó sus políticas contra las prácticas mágicas, tanto entre los fieles como en los propios ritos cristianos.[35]

Casi toda la cristiandad tomó parte en esta locura de combatir inflexiblemente la brujería, siendo muchos los nombres importantes de la época que participaron en esta histeria. Pedro de Ciruelo pidió en 1548, en su libro sobre las supersticiones y hechicerías, que "las brujas malditas fueran tratadas con rigor" por los jueces. Francisco de Vitoria dedicó un curso (1539-1540) a ese tema, y aunque él dudaba mucho de lo que se contaba sobre las brujas, no negó la posibilidad de su existencia. También el jurista Jean Bodin, responsable de la obra *Demonomanía de las brujas* (1580), acumuló gran conocimiento en sus persecuciones y fue responsable de aprobar el uso del tormento, de las denuncias anónimas y de los testimonios de los niños en casos de brujería.[36]

Se sabe que en Europa las mujeres fueron particularmente perseguidas por la Inquisición bajo acusación de brujería. Así lo explica Levack:

> Hay, sin embargo, motivos para creer que el estado de soltería de muchas brujas contribuyó al menos indirectamente a su penosa situación. En una sociedad patriarcal, la existencia de mujeres no sometidas ni a un padre ni a un marido era motivo de inquietud, cuando no de miedo, y no es irrazonable suponer que tanto los vecinos que acusaban a tales mujeres como las autoridades que las sometían respondían a tales miedos. Los mismos acusadores podían haber llegado a la conclusión de que al margen de la edad, las mujeres no casadas eran más susceptibles que las mujeres casadas de ser seducidas por un demonio encarnado en un varón.[37]

[35] Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* [*Religión y Declive de la Magia. Estudios de Creencias Populares en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII*], Londres, Oxford University Press, 1999, caps. 3 y 15.

[36] Manuel Fernández Álvarez, *Poder y sociedad en la España del Quinientos*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, p. 113.

[37] Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, p. 191.

No hay duda de que un mayor número de mujeres fue llevado ante el Tribunal del Santo Oficio, sin embargo, la magia, la brujería y la hechicería fueron también actividades masculinas, pues en la iconografía de los siglos XVI y XVII los varones aparecen como parte del sabbat, haciendo pactos con el demonio y realizando todas las tareas propias de este imaginario.

Podemos concluir que, en realidad, cualquier persona que representara la transgresión social en ese mundo lleno de supersticiones terminó sufriendo los rigores de la Inquisición.

Inquisición y Extirpación de Idolatrías: diferencias y proximidades

La Inquisición instalada en Lima tenía como objetivo perseguir y castigar a los herejes que pudieran malinfluenciar a los cristianos, extirpando sus errores. Su enfoque se dirigía a los individuos integrados a la cultura hispana, o por lo menos europea, y actuaba principalmente en las ciudades.

La Inquisición llegó a casi todas las partes del virreinato del Perú gracias al apoyo que recibía de la población local, que temía los rigores del Santo Oficio y mantenía presentes las imágenes aterradoras de los autos de fe.

La Extirpación de Idolatrías empezó desde que llegaron los primeros obispos a Perú. La diócesis de Lima fue fundada en 1541 y con ella empezaron las actividades del Tribunal Eclesiástico que cuidó de los procesos que tenían por objetivo destruir las religiones andinas y prohibir los comportamientos tradicionales indígenas que eran considerados contrarios a la moral y a las costumbres cristianas, como la embriaguez, los concubinatos y el llamado "pecado nefando", es decir, la sodomía.[38]

Desde el siglo XVI, el Segundo y el Tercer Concilio de Lima (1567 y 1583) establecieron castigos severos para los especialistas religiosos nativos y en la *Visita General* (1570-1575) del virrey Francisco de Toledo se confirmó la necesidad de una respuesta judicial y punitiva más apropiada para los culpables de prácticas religiosas indígenas.[39] Toledo defendía

[38] Duviols, *Cultura andina y represión*…, p. LXXIII.

[39] Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 49.

la presentación de tales especialistas nativos ante la jurisdicción de la Inquisición, pero como la Corona se negó a remitir a los neófitos indios a los rigores y terrores del Santo Oficio, entonces un decreto real de 1575 estableció que los procesos por idolatría que no fueran de carácter delictivo pertenecerían a la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas.[40] La Extirpación sirvió a los intereses del arzobispo, quien podría mantener la jurisdicción sobre los indígenas en las causas de fe, y el virrey, que se libró de tener que entregar más poder a los inquisidores y, al mismo tiempo, poder influir en la manera en que se ha organizado la nueva institución.[41]

Los estudios han demostrado que la diferencia más importante entre las dos instituciones se relaciona con los límites de los métodos de represión, ya que en la Extirpación la pena de muerte quedó excluida. Los demás castigos fueron copiados y adaptados del Santo Oficio y había una preferencia por el encarcelamiento temporal o permanente, las penas infames y los autos de fe, donde se quemaban las momias y otros objetos considerados sagrados por estos grupos nativos.[42]

La Inquisición, por su parte, se ocupaba de las herejías urbanas y la Extirpación, de la represión contra las idolatrías, especialmente en la zona rural. La segunda desempeñó una doble función: judicial y pastoral, dado que desenvolvió una política pedagógica con predicación en las lenguas vernáculas y una persuasiva actividad pastoral. Sin embargo, la represión siempre fue una prioridad y por ello resultó similar a la Inquisición.[43]

La Inquisición y la Extirpación tenían un cuerpo de funcionarios especializados y comprometidos con sus objetivos, pero muchas veces los casos de extirpación quedaban a merced de los intereses e iniciativas de algunos arzobispos y virreyes. Su actuación fue guiada por los intereses del Estado y de la Iglesia, lo que significa que la mayor incidencia de campañas de extirpación de idolatrías durante un periodo determinado no representa un aumento de las prácticas religiosas nativas y sí guarda una relación con los acontecimientos dentro de la jerarquía eclesiástica en Lima y el favorecimiento geográfico, porque las provin-

[40] *Ibid.*, pp. 50 y 51.

[41] Iris Gareis, "Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú", en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 16, pp. 55-74, Lima, 1989, p. 70.

[42] Duviols, *Cultura andina y represión*…, pp. LXXIV y LXXV.

[43] Griffiths, *La cruz y la serpiente*…, pp. 56-57.

cias más cercanas y con fama de estar "contaminadas por idolatría" fueron visitadas con mayor frecuencia.[44]

Las etapas del proceso de causas inquisitoriales se repetían regularmente como un ritual preestablecido. En los casos de brujería y hechicería, el fiscal podía solicitar el uso de castigos, pero no siempre fue necesario porque muchas veces la amenaza fue suficiente. El miedo al castigo hacía que los reos confesaran y "dijeran la verdad" que los jueces les pedían. Si el reo era considerado inocente se dictaba una sentencia leve o se suspendía el proceso. Ser procesado por la Inquisición era lo mismo que morir socialmente, porque todos los privilegios y bienes se perdían; asimismo, existían los castigos simbólicos, como la prohibición de llevar cualquier objeto que denotase estatus social, como armas, oro, plata, etc., algo que era esencial en esa sociedad tan jerarquizada.[45] Las sanciones más comunes en los casos de brujería fueron los azotes en auto público y el destierro.

Los procesos de idolatría eran llevados a cabo por jueces eclesiásticos que sistemáticamente interrogaban a los sospechosos sobre sus creencias y rituales y cuando no podían obtener la información que necesitaban reproducían el modelo inquisitorial, imponiendo severos castigos, el destierro, además de la pérdida de bienes, lo que llevó al empobrecimiento colectivo. Esto demuestra la inconsistencia de la Extirpación, que por no poder impedir que los indígenas continuaran con sus creencias y costumbres transformaba a unos en brujos y al resto de la población lo amenazaba con castigos físicos, lo que en realidad no promovía una renuncia voluntaria a los ídolos.[46]

Inquisición de Lima

El Tribunal del Santo Oficio se instaló en Lima en 1569, mediante una cédula real de Felipe II, y su jurisdicción se extendía desde Panamá hasta Buenos Aires. Con el tiempo, debido a las dificultades de mantener el control sobre tan vasto territorio, fue necesario establecer otro Tribunal, esta vez en Cartagena de Indias en 1610. Serván de Cerezuela (1569-1582) fue

[44] *Ibid.*, pp. 58 y 59; Duviols, *Cultura andina y represión*…, pp. XI y XII.
[45] Ceballos Gómez, "Quyen tal haze que…", pp. 247-249.
[46] Griffiths, *La cruz y la serpiente*…, p. 330.

el primer inquisidor responsable del distrito de Lima, en el que comenzó la persecución y el control de la población blanca compuesta por "cristianos viejos" y descendientes de conversos, especialmente los de origen judío, a quienes estaba expresamente prohibido llegar a las colonias españolas. Aunque la mayoría de la población era indígena, estaba fuera del alcance del Tribunal porque se consideraban neófitos en la fe cristiana. Los extranjeros también fueron procesados, principalmente los portugueses después de la Unión Ibérica, lo que les permitió circular libremente en los dominios de Felipe II. Como gran parte era judaizante, llegaron a ser el albo de la Inquisición española.

Para realizar sus tareas, la Inquisición contaba con un gran aparato burocrático compuesto por sacerdotes altamente calificados y también por gente común. Inquisidores, fiscales y secretarios, entre otros, formaban parte del cuerpo de funcionarios asalariados y que solían alojarse en Lima. Los no asalariados eran los comisionados, notarios, consultores y otros, y eran responsables del control de las villas y ciudades del virreinato. En los primeros años de acción del Tribunal de Lima hubo muchos casos en contra de protestantes, judaizantes y, como también las supersticiones y prácticas mágicas se multiplicaron entre los españoles, eran incontables los procesos por brujería. La acción de la Inquisición sólo se redujo a partir del siglo XVIII, cuando los Borbones se instalaron en el poder y las ideas de la Ilustración propiciaron la insurgencia contra todo tipo de conservadurismo.[47]

Nos interesan especialmente los llamados delitos contra la moral y las buenas costumbres como las acusaciones de brujería, que podían o no estar relacionadas con el pacto demoniaco y también los casos en los que la acusación estaba relacionada con la participación de fuerzas malignas. Los cristianos consideraban la magia como el arte de entrar en contacto con el demonio para realizar actividades sobrenaturales, como hechizos, maleficios, encantamientos, y tenían gran dificultad para distinguir el origen natural o diabólico de un fenómeno extraordinario. Por ello, los inquisidores tenían sobrada preocupación de no dejarse engañar por charlatanes, que tenían la capacidad de impresionar a los ignorantes

[47] Sobre la historia de la Inquisición de Lima, véase Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, t. II (1635-1696), Madrid, Deimos, 1989; José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1956; Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.

y no olvidaban que los maleficios y los sortilegios podían depender de ilusiones y falsas interpretaciones de mentes desequilibradas.[48] Visto que cualquier tipo de trato con el demonio era considerado pecado grave por los teólogos, ellos siempre condenaban tales delitos. Aunque no fue un gran problema para la Inquisición de Lima, la brujería inspiró cuidados especiales. Gran cantidad de los procesados era "criolla",[49] seguida de mestizos y de indígenas, pero no hablaremos de estos últimos aquí, debido a que no figuran en los documentos inquisitoriales. Las mujeres aparecen en alto porcentaje en los procesos por sortilegios y hechicería, lo que se explica en particular por la situación social en la que vivían, ya que en general eran totalmente dependientes del mundo masculino y por lo tanto eran de bajo nivel cultural. Las brujas mestizas eran muy buscadas por las españolas, lo que les otorgó un papel importante en el mundo colonial como "intermediarias culturales", siguiendo el concepto del ya citado raciocinio de Michel Vouvelle. Para el Tribunal del Santo Oficio, la superstición en realidad no llegó a vislumbrarse como un problema central de sus preocupaciones porque tenía tales prácticas más como fruto de la ignorancia y el engaño, que de pactos demoniacos. Sólo cuando se trataba de procesos que despertaron escándalos públicos se les dio mayor importancia.[50]

Para profundizar en los conocimientos sobre la acción del Tribunal de Lima, antes de pasar al análisis de los procesos inquisitoriales es necesario realizar un esfuerzo de sistematización de la principal bibliografía existente sobre el asunto, para identificar en ella los enfoques básicos que se dieron al análisis de los procesos como fuente de información sobre la rutina de la sociedad colonial del virreinato del Perú.[51]

Los primeros estudios sobre la Inquisición de Lima se deben a José Toribio Medina, quien hizo una serie de obras monumentales sobre la acción inquisitorial en América, entre ellas destaca la *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*.[52] La gran la crítica que se hace

48 Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, "Los delitos de superstición en la Inquisición de Lima durante el siglo XVII", en *Revista de la Inquisición*, núm. 4, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, 1995, p. 11.

49 Los hijos de españoles nacidos en América.

50 Castañeda Delgado, "Los delitos de superstición en la Inquisición…", p. 15.

51 Para mayor información historiográfica, consúltese Ana Amparo de Zaballa Beascoechea, "Bibliografía para el estudio de la Inquisición en Indias", en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 3, Navarra, 1994, pp. 273-291.

52 Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición*…

a este historiador chileno es que sus obras carecen de organización de los documentos recogidos, se omiten las referencias de archivo y, además, que los documentos no se sometieron a crítica.

Henry Charles Lea también hizo su importante contribución sobre la Inquisición en la América española con su obra *The Inquisition in the Spanish Dependencies,*[53] la cual trata de un estudio estructurado de modo inteligente y moderno pero conciso.[54]

A partir del siglo XX, la historiografía sobre la Inquisición pasa por una renovación y varios estudios comienzan a dar cuenta de temas sociales, institucionales, etc. En el caso específico de la Inquisición en el virreinato del Perú, dentro de esta línea renovada de investigación sobre la actividad y el funcionamiento de los tribunales inquisitoriales, destacamos el trabajo de Paulino Castañeda y Pilar Hernández, en el que aparecen los aspectos institucionales y económicos e incluso los problemas jurisdiccionales,[55] también el de Millar Carvacho, quien contribuyó con una obra importante sobre el siglo XVIII hasta la extinción de la Inquisición.[56]

Los estudiosos utilizaron los documentos de la Inquisición para analizar las formas de comportamiento, creencias y las preocupaciones intelectuales de los inquisidores e incluso la frecuencia de las transgresiones sociales en la sociedad colonial del virreinato. Entre algunas de las obras podemos destacar la contribución de Bartolomé Escandell, quien realizó estudios antropológicos basados en documentos inquisitoriales y aplicó la metodología cuantitativa para vislumbrar algunos fenómenos peculiares del siglo XVI.[57]

Podemos citar también otros estudios antropológicos, como los de Gonzalo Aguirre Beltrán, sobre medicina y magia, y el trabajo de María Emma Mannarelli, sobre las hechiceras en el Perú del siglo XVII.[58]

[53] Henry Charles Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies. Sicily, Naples, Sardinia, Milan, The Canaries, Mexico, Peru, New Granada* [*La Inquisición en las Dependencias españolas. Sicilia, Nápoles, Cerdeña, Milán, las Canarias, México, Perú, Nueva Granada*], Nueva York, The Mac Millan Company, 1908.

[54] Castañeda Delgado, *La Inquisición de Lima*…, pp. XXI-XXII.

[55] *Ibíd.* y "Los delitos de superstición en la Inquisición…", tomos I y II.

[56] René Millar Carvacho, *La Inquisición de Lima*, t. III (1697-1820), Madrid, Deimos, 1998.

[57] Bartolomé Escandell Bonet, "Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio: Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI", en Joaquín Perez Villanueva (ed.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1980, y "El tribunal peruano en la época de Felipe II", en *ibid*.

[58] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980; María Emma Mannarelli, "Inquisición y mujeres:

Hay también un gran número de obras sobre la persecución de judíos, luteranos e "iluminados", así como muchos estudios sobre el control y la circulación de libros prohibidos, aspecto estrechamente vinculado con la Inquisición. Así, pues, destacamos la obra de Boleslao Lewin,[59] quien mostró el aspecto negativo de la persecución de los judíos; la *Historia de los Alumbrados* de Álvaro Huerga,[60] y la dirigida por Abril Castelló[61] sobre el caso de Francisco de la Cruz, uno de los más grandes y más importantes procesos contra un religioso, quien acabó sentenciado a la hoguera. Naturalmente, son muchos los estudios importantes sobre los más diversos aspectos de la Inquisición en el virreinato del Perú, pero nos atendremos a los ya citados, debido a que no es nuestra intención agotar la historiografía sobre el tema.

Para estudiar la Inquisición en el arzobispado de Lima, echaremos mano de los estudios especializados ya mencionados y de otros, pero también de documentación existente en archivos, como el Archivo Histórico Nacional de Madrid, donde se encuentra valiosa información en la colección del Consejo de la Suprema Inquisición con 61 *legajos*[62] y 27 volúmenes de manuscritos de correspondencia de los inquisidores de Lima, *visitas*[63] y muchos otros documentos. El Archivo General de la Nación en Lima también cuenta con un pequeño acervo de documentos que son de interés particular para los estudios sobre la vida económica y administrativa de la Inquisición,[64] y por eso son de menor interés para la investigación aquí presentada.

las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII", en *Revista Andina*, núm. 5, Cuzco, 1985, y *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Congreso del Perú, 2000.

59 Boleslao Lewin, *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú*, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1950.

60 Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630),* t. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica, 1570-1605*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.

61 Vidal Abril Castelló, Abril Stoffels, Miguel J., y Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1992-1996, 3 vols.

62 Atados de documentos.

63 Relatos de inspecciones.

64 Teodoro Hampe Martínez, "Recent Works on the Inquisition and Peruvian Colonial Society, 1570-1820" ["Trabajos recientes sobre la Inquisición y la sociedad colonial peruana, 1570-1820"], en *Latin American Research Review*, vol. 31, núm. 2, Pittsburgh, 1996, p. 46.

Extirpación de Idolatrías en el arzobispado de Lima

Después de la conquista inicial del Nuevo Mundo comienzan a aparecer los primeros documentos que describen no sólo las hazañas de los españoles, sino también las organizaciones de las etnias que se encuentran en lo que hoy conocemos como Perú. Actualmente contamos con una gran cantidad de documentos publicados, como crónicas, visitas, litigios, que son en su mayoría parte de artículos o tesis de etnohistoriadores.[65]

En cuanto a la religión, los documentos que nos llegan son una reproducción de las lógicas mentales de la vieja Europa en el Nuevo Mundo[66] y por eso podemos afirmar que el diablo y la bruja son traídos a los Andes por el imaginario español.

Los cronistas españoles, al asociar la religión indígena con cultos demoniacos, hicieron que, cuando se instaló la Extirpación de Idolatrías, los llamados hechiceros, hombres o mujeres, fueran perseguidos por ser vistos como perniciosos para la colonización, pues al revitalizar sus creencias antiguas incitaban a resistirse al sistema colonial.[67]

Tales relatos se originan en la confluencia de discursos representativos de culturas distintas. El español sólo reproducía aquello que veía de acuerdo con sus propios rasgos culturales. El indígena, envuelto en ese proceso de alteridad, no borró de su memoria la cultura propia, sólo comenzó a filtrarla de acuerdo con los modelos europeos. Mediante el análisis de los documentos de los siglos XVI, XVII y XVIII, que abordan la historia andina desde la Conquista hasta la época de las campañas de extirpación de idolatrías, estamos lidiando con un conjunto de información que es imagen de ese mundo indígena a los ojos europeos, mestizos y autóctonos impregnados de los rasgos culturales españoles. Podemos considerar que los textos que resultan

[65] Véase María Rostworowski De Díez Canseco, *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, Lima, IEP, 1977.

[66] Serge Gruzinski, "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana", en Carmen Bernand (org.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

[67] Aquí nos referimos a los escritos de cronistas, pero en relación con el análisis de procesos de hechicería e idolatría hay distintas teorías en lo que concierne a la discusión sobre si habían sido las mujeres las principales víctimas de las campañas de extirpación. Mientras que Irene Silverblatt afirma que ellas fueron particularmente perseguidas, el investigador Nicholas Griffiths contesta explicando que los documentos que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL) cuentan con igual número de hombres y mujeres procesados por idolatría. Véase Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas; género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, CERA, BLC, 1990; Griffiths, *La cruz y la serpiente…*

de esta confluencia cultural representan una nueva realidad que acabará por ser asimilada y sociabilizada.

Entre los primeros grupos de conquistadores que llegaron a los Andes también se encontraban algunos religiosos, los cuales apenas se diferenciaban de los civiles presentes en tales expediciones, pues el motivo que los traía a estas tierras era similar.

Con el espejismo del oro peruano no faltaron quienes, sin tener en cuenta sus condiciones personales y requisitos necesarios, saltaron libremente a América como si fueran a una aventura y no a evangelizar. Ciertamente fueron minoría, pero se encargaron de justificar los lamentos de la autoridad civil y eclesiástica, y en palabras de fray Tomás de Berlanga al rey, de 22 de enero de 1535, "fuera mejor que estuvieran en España, por el no buen ejemplo que han dado". En vista de lo cual todos debían ser previamente examinados y legítimamente autorizados para esa misión. Para controlar la ida de misioneros y enviar personas de solvencia, la Corona redujo a las cuatro órdenes la facultad de enviar mendicantes de mercedarios, dominicos, franciscanos y agustinos, a los que en 1568 se agregaron los jesuitas.[68]

Tanto civiles como religiosos ambicionaban enriquecerse, siendo éste uno de los motivos señalados, sobre todo por cronistas jesuitas,[69] para el fracaso de la evangelización inicial. Lockhart menciona que ellos estaban interesados en obtener ganancias económicas y para ello participaban en combates, prefiriendo guerrear que propagar la fe. Los sacerdotes seculares tenían menos beneficios que los regulares, ganaban poco y, a veces, se transformaban en sacerdotes empresarios, ávidos de riquezas y que después regresaban a España.

Los frailes pertenecientes a órdenes religiosas llegaban en condiciones distintas debido a que estaban respaldados por sus congregaciones, cuya matriz quedaba en España. Venían con tareas definidas y lugares predeterminados para establecerse y desarrollar sus misiones. Los que estuvieron presentes en el momento de la Conquista, como los mercedarios y los dominicos, recibieron *encomiendas*,[70] independientemente de

[68] Primitivo Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, p. 36.

[69] Véase Pablo José Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Perú,* en Francisco Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena,* Madrid, Atlas 1968 [1621]; *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú,* en Esteve Barba, *op. cit.*

[70] "La encomienda —llamada en América originalmente repartimiento— era una institución que completaba de manera ideal las fundaciones urbanas. En la Reconquista medieval la encomienda era la subordinación voluntaria de vasallos libres de la corona bajo la protección de un señor

su origen social. Algunas congregaciones eran subsidiadas por el Estado, pero no todas contaron con ese apoyo. Los dominicos, los franciscanos y los agustinos eran los responsables de la evangelización y recibían esa ayuda estatal, a diferencia de los mercedarios, que solamente obtuvieron *encomiendas* por haber participado en las expediciones iniciales de la Conquista.[71]

Esos llamados religiosos "soldados" siguieron participando en combates, como las Guerras Civiles ocurridas entre almagristas y pizarristas. Muchos fungieron como espías y correo en tales conflictos y acabaron por tener un final trágico, siendo condenados y ahorcados. Otros desempeñaron importantes papeles de mediadores en esas luchas y también en la conquista militar y política, pues mientras las altas jerarquías trataban de organizar las batallas, las menores luchaban en el campo. Este espíritu de conquistadores resultó en poca o ninguna actividad de cristianización en los tiempos posteriores a la conquista española.[72] En el siglo XVI, Hernando de Santillán reitera esa idea cuando comunica preocupado que los indios en tiempos incaicos eran buenos trabajadores y no se excedían en nada, dado que sus vicios eran castigados. Así, después de que tuvieron contacto con los sacerdotes no continuaron con su ley ni aprendieron las de los españoles, dado que vieron los malos ejemplos de aquellos que les predicaban el evangelio, alejándose de la posibilidad de tener en su corazón la doctrina y las enseñanzas de la santa fe.[73]

Sin embargo, la conversión de los indios no fue una tarea fácil, ya que la dificultad de la comunicación también implicaba serios problemas en la propagación de los mensajes de los sacerdotes, debido a que eran tan

noble que ofrecía a sus protegidos seguridad militar frente a los ataques musulmanes y recibía a cambio el rendimiento de su trabajo y/o impuestos de sus protegidos. De manera análoga en América, la encomienda no era jurídicamente otra cosa que la cesión a destacados participantes en campañas de la Conquista por parte de la corona de servicios tributarios indios que ésta, como sucesora de los soberanos indígenas, exigía de la población autóctona. Éstos, a cambio, no sólo debían asentarse en una de las nuevas ciudades sino que también debían ocuparse de cristianizar a los indígenas a ellos encomendados y además debían estar siempre en condiciones para entrar en combate manteniendo armas y un caballo." Véase Horst Pietschmann, "La Conquista de América: un bosquejo histórico", en Kart Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados; realidad, justificación, representación*, Frankfurt, Vervuert, 1992, p. 20.

[71] James Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560; a Colonial Society* [*El Perú español, 1532-1560; una Sociedad Colonial*], Londres, The University of Wisconsin Press, 1968, pp. 50-56.

[72] Martha Barriga Tello, "Fe y realidad: adaptación del religioso conquistador. Sequilao", en *Revista de historia, arte y sociedad,* núm. 8, I sem., año IV, Lima, 1995, pp. 34-37.

[73] Hernando de Santillán, "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas", en Francisco Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, Atlas, 1968, [1553], p. 127.

radicalmente extraños a las tradiciones religiosas indígenas. El uso que esos españoles hicieron del trabajo indígena sólo hizo que los indios se convirtieran en enemigos de la predicación, pues asociaban la imagen de trabajo con la de la fe. Las fuertes obsesiones económicas de esos sacerdotes instalados en América desde el principio representaron un serio inconveniente para la evangelización.[74]

En tiempos posteriores a esa crisis hubo necesidad de imponer la cultura europea, comenzando con la destrucción de ídolos y combatiendo los rituales indígenas. Todo aquello que los sacerdotes no comprendieron o no quisieron comprender lo interpretaron como hechizos o arte mágico y decidieron quemar y destruir todo.[75] Esto ocurrió debido a la poca preparación de esos religiosos y a su formación inicial. En América la Iglesia tuvo a su servicio hombres que fueron criados por sus familias en una cultura guerrera, ya que provenían de lugares donde sucedieron las luchas por la reconquista contra los moros.

La persecución a "herejes" en el periodo inicial de la cristianización andina tenía por objetivo combatir a aquellos que se opusieran al designio "divino", del rey de España, sobre los territorios encontrados. De esa forma se estaba librando una "guerra santa", como la de las Cruzadas, en la que defendían una causa civil cuya meta final sería religiosa.[76]

Según Arriaga y el Jesuita Anónimo, la mala formación de los primeros clérigos, que no consiguieron diferenciar dioses importantes de los de carácter puramente idolátrico y que pusieron sus intereses personales por encima de los de la Iglesia, perjudicó el proceso inicial de evangelización en los Andes.[77]

Después de ese fracaso, los religiosos se dedicaron a la erradicación de las idolatrías con el objetivo de preparar a la población local para la evangelización y la consecuente cristianización de los indígenas. Siguiendo la tradición medieval, todo lo que era pagano en América fue considerado obra del diablo, se procedió a perseguir brujas y brujos creando un verdadero choque ideológico en el que la cosmología indígena fue distorsionada para satisfacer las necesidades de extirpadores de idolatrías.[78] Como

[74] Mario Hernández Sánchez-Barba, *La monarquía española y América; un destino histórico común*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 141-142.

[75] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias,* en *Obras del Padre José de Acosta,* Madrid, Atlas, 1954 [1590], Libro vi, cap. vii, p. 188.

[76] Barriga Tello, "Fe y realidad…", p. 38.

[77] Arriaga, *Extirpación de la Idolatría*…; en Esteve Barba, *op. cit. Relación de las costumbres…*

[78] Silverblatt, *Luna, sol y brujas…*, p. 129.

decía José de Acosta, la idolatría era la "soberbia del diablo", ya que se pensaba que éste inventó y promovió el culto idolátrico.[79]

Según Wachtel, este dominio cultural significó la desestructuración del mundo andino, pues esa persecución era lo mismo que una "desculturización". La evangelización no significó un replanteamiento de la sociedad indígena, dado que el choque con las estructuras mentales europeas hizo que el cristianismo fuera interpretado por los indígenas como una variedad de idolatría al tiempo que los españoles siguieron equiparando los dioses nativos con demonios.[80]

El pueblo inca no ofreció resistencia a los dioses cristianos porque de acuerdo con sus propias creencias religiosas, si los españoles habían vencido era porque sus dioses los habían ayudado y no había nada más natural que respetarlos, pero eso no significó su conversión al cristianismo, y tras el fracaso del primer intento de evangelización, que se valió de la persuasión y la represión, comenzó, propiamente, la extirpación de idolatrías.[81] Ésta era diferente de la extirpación del periodo de la Conquista, en la que el objetivo era saquear las riquezas de los templos de los "demonios".

Durante este periodo surgieron los Concilios Limenses,[82] cuyo objetivo fue reglamentar el combate contra las herejías indígenas y que probablemente sufrieron influencias de las obras *Manual de los inquisidores*[83] y el *Malleus Maleficarum.*[84]

El *Manual,* también conocido como *Directorium inquisitorum,* hablaba de las categorías de herejes a ser reconciliados o "relajados al brazo secular". Por otro lado, los autores del *Malleus* abordaron la relación existente entre las artes maléficas y las mujeres, por suponer que ellas estaban marcadas por el pecado original de Eva y ser más débiles ante las tentaciones del demonio. Las brujas eran consideradas perniciosas

[79] Acosta, *Historia natural y moral*…, l. v, cap. i.

[80] Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 209-263.

[81] La idea de extirpación como represión fue creada por Pierre Duviols (1977), Iris Gareis (1989) y Nicholas Griffiths (1994), sin embargo, algunos son contrarios a esta postura, como es el caso del investigador Juan Carlos Estenssoro (2003), que defiende el carácter positivo de las campañas y visualiza la extirpación como un nuevo proyecto de evangelización o de reforma de la catequesis cristiana adaptada a los indígenas.

[82] Duviols, *Cultura andina y represión*…, p. xxvii.

[83] Eymerich, *Manual dos Inquisidores*…

[84] Kramer, *Malleus Maleficarum*…

para la cristiandad, por ello en esa obra aparecen descripciones detalladas de cómo identificarlas y de cómo darse cuenta de sus actos demoniacos, sirviendo de guía para que los inquisidores no dejaran de condenarlas a la hoguera, basados en falsas muestras de arrepentimiento.

El Concilio Limense de 1551 sirvió de orientación para las primeras acciones de los religiosos en la catequización de los nativos, comenzando por bautizarlos alejándolos, necesariamente, de las prácticas idolátricas. El segundo Concilio (1567-1568) retoma la idea de destruir las *huacas*[85] y en su lugar erigir cruces o iglesias. Pero fue el tercer Concilio (1582-1583) el que realmente significó un cambio en la evangelización, debido a que se amplió la manera de combatir las idolatrías y se insistió en la necesidad de predicar en las lenguas nativas, con lo que surgieron catecismos en quechua y aymara, diccionarios y otros textos que facilitarían la práctica de la doctrina cristiana. Esos concilios, en conjunto con los Sínodos Limenses, han tenido un importante papel en la regulación de los tribunales eclesiásticos y sus atividades en esa época.

Al comienzo de las campañas de extirpación de idolatrías hubo disputas entre el clero regular, que tenía una postura indigenista favorable para la evangelización mediante la persuasión y no por la violencia,[86] y el clero secular, a favor de las extirpaciones. El clero regular, además, estaba sobre la autoridad y el poder del obispo local y no podía extirpar idolatrías, por ello, necesitaban recorrer al visitador de idolatrías. El juez visitador era responsable de extirpar la religión andina y también de liquidar a los sacerdotes regulares, sometiéndolos a su poder acusándolos de explotar a la población indígena y de no conocer las lenguas vernáculas, dificultando la predicación.

Prueba de ello fueron las visitas realizadas con el fin de inventariar los bienes de las iglesias de cada pueblo e investigar si los doctrineros estaban desempeñando sus funciones de instruir y evangelizar a los indios.

Cuando llegaba a una aldea, el juez visitador interrogaba a testigos locales sobre las actividades del cura de la población. Preguntaba si todos habían sido bautizados por dicho cura y si éste los confesaba; si se atendía con esmero a los enfermos y si no explotaba el trabajo indígena, pagando por los servicios prestados por ellos. El padre no podía tener mujer den-

[85] Centros ceremoniales nativos.

[86] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, [1537].

tro ni fuera de casa y debía tratar a todos como sus hijos, enseñándoles la doctrina cristiana, predicándoles y explicando todos los domingos y días de fiesta el Santo Evangelio.[87]

Hay pocos documentos sobre los inicios de la extirpación de idolatrías, cuando frailes y clérigos ya la ponían en práctica antes del establecimiento de los primeros tribunales. De 1610 a 1660, existe un gran acervo documental, porque la extirpación de idolatrías tuvo su época de mayor actividad y a pesar de los enfrentamientos entre el clero regular y el clero secular, a partir de 1610, la Compañía de Jesús pudo emprender su campaña de cristianización.

Siguiendo una política misionera relacionada con la zona andina, según fue abordada por José de Acosta,[88] y utilizando criterios indigenistas y colectivistas, los jesuitas consiguieron llegar a la élite indígena por medio del Colegio del Príncipe, en Lima, donde los hijos de los *curacas* eran educados. También crearon una prisión para hechiceros, la Casa de Santa Cruz, con el fin de suprimir la élite de sacerdotes de la religión indígena. La Compañía prácticamente dominó, religiosa y culturalmente, al territorio peruano en ese periodo.

Las campañas de extirpación de idolatrías, según lo señalado por Antonio Acosta, se volvieron más voraces en el siglo XVII en las regiones cercanas a Lima. Esto sucedió debido a la gran cantidad de conflictos entre indios y doctrineros a causa de la ganancia económica de estos últimos. Este hecho se explica, entre otras razones, por la llegada a Lima de varios obispos y arzobispos ligados con la Inquisición europea. Uno de ellos fue Bartolomé Lobo Guerrero, quien tenía gran experiencia inquisitorial y fue el que apoyó al primer gran juez visitador de Perú, el adoctrinador Francisco de Ávila, en la denuncia promovida por éste contra los indios de la región de Huarochiri.[89] La extirpación de idolatrías sirvió, en casos como éste, para poner fin a los conflictos judiciales entre indios y doctrineros.

Fueron muchos los procesos contra doctrineros acusados de cometer excesos y agravios contra los indios, pues les pedían diezmos por los muertos y los hacían trabajar en sus chácaras sin ningún pago. En un

87 AAL, Visitas, leg. 9, exp. XXX, 1659.

88 José de Acosta, "De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias", en *Obras del padre José de Acosta*…, pp. 387-608.

89 Antonio Acosta Rodríguez, "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620", en *JBLA*, vol. 19, Colonia, 1982, pp. 70-77.

caso presentado por los indios del poblado de Santiago de Carampona, Francisco de Galarca fue acusado no sólo de las cosas relatadas anteriormente, sino también fue culpado por la muerte de una india, a la que había obligado a mudarse del poblado. Francisco de Galarca se defendió argumentando que tal mujer había muerto a causa de una paliza que le había propinado su marido, que estaba borracho. Él estaría siendo, sí, víctima de una venganza por haber descubierto "ciertas guacas e ydolatrias y supersticiones del demonio y de sus antepasados".[90] Ésa era una forma inteligente de escapar de la condena por explotación y asesinato.

El intento de occidentalización de América fue por medio de la evangelización y la extirpación de idolatrías.[91] Cuando los visitadores llegaban a las aldeas se realizaba una fiesta de recepción que encajaba en los moldes de los ceremoniales romanos, se tocaban trompetas y el visitador entraba en la iglesia en procesión, y al llegar al altar se arrodillaba sobre un cojín y hacía las primeras oraciones, las cuales le eran retribuidas por el párroco local.[92] Tal pompa era parte de la teatralización necesaria para la represión de la extirpación porque después de estas escenas se iniciaban los interrogatorios, las investigaciones, confesiones y la destrucción de los santuarios indígenas. Ante tal ostentación no era difícil conseguir confesiones de personas que decían tener vínculos con el diablo, debido a que esa noción europea acabó por mezclarse con las estructuras simbólicas indígenas.

Según Wachtel, en ese periodo se dio un proceso de *aculturación*[93] de la población indígena por parte de los visitadores, y por eso las "brujas" y "brujos" más perseguidos eran los dogmatizadores, pues se veían como los promotores de una contraevangelización.[94]

En la sociedad andina existían los conocedores de hierbas, soldadores de huesos y los curanderos, pero al igual que en Europa, se decía que tal tipo de conocimientos sólo era concedido a los seguidores del diablo. La idolatría, el curanderismo y la brujería acabaron por ser confundidos.

Por medio de castigos, los visitadores conseguían las evidencias que necesitaban para condenar al acusado, y es por ello que una gran cantidad

90 AAL, Capítulos, leg. 3, exp. II, 1619.

91 Gruzinski, "Las repercusiones de la conquista…"

92 AAL, Visitas, leg. 9, exp. XXX, 1659.

93 Wachtel, *Los vencidos*…, pp. 113-129.

94 Duviols, *Cultura andina y represión*…, p. LXXVI.

de curanderos confesó haber recibido sus conocimientos sobre hierbas mediante pactos demoniacos.

Los dioses andinos estaban perdiendo fuerza ante las adversidades coloniales, estaban en silencio y, según argumenta Tzvetan Todorov, es necesario tener el dominio de los signos para poder mantener el poder.[95] El papel de los brujos y brujas-dogmatizadoras[96] en las comunidades era de suma importancia para el mantenimiento de la sabiduría y los rituales indígenas, por ser éstos símbolos de la resistencia al sistema colonial.

Hubo también un gran número de mujeres acusadas de ser brujas, como podemos comprobar mediante la *Relación de la visita de extirpación de idolatrías* de Cristóbal de Albornoz.[97] A pesar de que los españoles asociaban la figura del jefe local, el *curaca*, con la de hechicero —por ser el responsable del mantenimiento de la tradición indígena—, muchas fueron las mujeres acusadas de hechicería[98] y la mayoría fue condenada a servicios perpetuos para la Iglesia, lo que nos lleva a la suposición de que ésta sería una manera de esclavizar mano de obra indígena.[99]

En la obra de José de Arriaga aparece un ejemplo de aculturación de rituales indígenas extremadamente significativo: él describe la acción de los hechiceros que formaban sociedades secretas y que actuaban cuando los demás dormían; entraban en las casas y chupaban un poco de sangre de la persona a la que querían matar y después llevaban la muestra al grupo, la cocinaban y luego la comían. A los pocos días, la persona de la que habían tomado la sangre moría. Menciona también que los indígenas adoraban al demonio, quien aparecía en forma de león o tigre; tenían relaciones homo y heterosexuales durante las fiestas y, al final, todos le besaban el trasero.[100] Ésta no es más que una descripción de la comunión diabólica del sabbat;[101] es decir, por medio de comportamientos rituales

[95] Tzvetan Todorov, *A conquista da América; a questão do outro* [*La conquista de América; la cuestión del otro*], 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

[96] "Causa de ydolatrias hecha a pedimiento del fiscal eclesiastico contra los yndios e yndias hechiseros dogmatizadores confesores sacristanes ministros de ydolos del pueblo de San Juan de Machaca", de Bernardo de Noboa, en Duviols, *Cultura andina y represión*…

[97] Véase Luis Millones *et al.*, *El retorno de las huacas; estudios y documentos del siglo XVI*, Lima, IEP/SPP, 1990, pp. 259 y 278.

[98] Millones, *Historia y poder en los Andes Centrales*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 178.

[99] Hecho que no desarrollaremos en este trabajo, por falta de comprobación documental suficiente.

[100] Arriaga, *Extirpación de la Idolatría*…, p. 208.

[101] "Brujas y hechiceros se reunían de noche, generalmente en lugares solitarios, en el campo o en la montaña. A veces, llegaban volando, después de haberse untado el cuerpo con ungüentos, montando bastones o palos de escobas; en otras ocasiones, aparecían en grupas de animales o

andinos, Arriaga sugiere el sabbat, lo que lleva a creer que esos brujos hayan sido bastante atormentados por los extirpadores para que éstos consiguiesen tales relatos.

La explicación anterior reitera la declaración de Irene Silverblatt relacionada con la idea de que la brujería andina sea una invención española. Este encuentro cultural permitió que las estructuras indígenas fuesen adaptadas a la necesidad de la extirpación de idolatrías, mostrando una vez más que el papel de las brujas andinas había sido fundamental y también, para nosotros, el de los brujos lo fue para el mantenimiento de las creencias indígenas.[102]

En la mayoría de los casos la extirpación usó métodos de castigos como azotes, rapados o la desnudez sobre una llama. Al acusado se le podían confiscar sus bienes, condenarlo a trabajo provisional o definitivo para la Iglesia, o incluso a la pena de muerte. En España, ser condenado a andar desnudo era humillante, pero entre los indios no tenía la misma connotación, dado que lo consideraban solidaridad contra la Iglesia conquistadora. El rapado significaba una pérdida inconmensurable porque para ellos tenía el valor de distinción entre los diversos *ayllus* y los extirpadores tenían conciencia de esto. Asimismo, la confiscación de bienes en una población que vivía comunitariamente era un hecho trágico, pues significaba el empobrecimiento de toda la comunidad.

Durante los autos de fe se quemaban ídolos y algunas veces también los *mallqui* (momias de antepasados). Los indios no aceptaban que los cuerpos se enterraran, debido a sus convicciones religiosas relacionadas con la creencia de la vida después de la muerte y por eso, siempre que podían, rescataban los cuerpos de familiares enterrados en el cementerio de la Iglesia. Los inquisidores, enojados, mandaban quemar los cadáveres porque en la concepción cristiana los estaban condenando al infierno. Al hacer esto, erradicaban realmente las raíces de este culto, es decir, mataban aquella cultura mediante sus muertos.[103]

Los religiosos necesitaron la ayuda de indígenas intérpretes para la propagación de la fe cristiana y, debido a la dificultad de utilizar las terminolo-

bien, transformados ellos mismos en bestias. Los que venían por primera vez debían renunciar a la fe cristiana, profanar los sacramentos y rendir homenaje al diablo, presente bajo forma humana o (más frecuentemente) como animal o semianimal. Seguían después los banquetes, danzas, orgías sexuales. Antes de regresar a casa, las brujas y hechiceros recibían ungüentos maléficos, elaborados con grasa de niños y otros ingredientes". Ginzburg, *História Noturna*…, p. 9.

102 Silverblatt, *Sol y brujas*…, p. 129.

103 Duviols, *Cultura andina y represión*…, p. LXXV.

gías propias del cristianismo, surgieron las primeras herejías en los Andes, que eran el resultado de una mezcla de la cosmovisión indígena con las nociones religiosas europeas.

Desde el inicio las idolatrías tuvieron elementos católicos dado que los españoles construyeron sus iglesias con los restos de los santuarios indígenas y colocaron cruces donde antes los indios llevaban ofrendas, lo que hizo que éstos continuaran rindiendo culto a esos lugares, no porque los doctrineros les enseñaran a adorar la casa de Dios y la cruz en la cual su hijo muriera, sino porque aquellas piedras que ahora servían de paredes o base de templos y símbolos católicos seguían siendo sus lugares sagrados.

Los doctrineros consiguieron que los indios creyeran que por haber sido siempre idólatras vivían ahora días de desgracia, sometidos al dominio español. Lejos de estar ligada con una noción de culpa por la transgresión religiosa, los indios asociaron el peso de la destrucción de su cultura con la idea de pecado y su angustia no se resolvía mediante la confesión.

Los primeros estudios sobre la extirpación de idolatrías los debemos a los esfuerzos de Fernando de Armas Medina[104] y Rubén Vargas Ugarte,[105] quienes trataron de definir este fenómeno, saber cuáles eran sus objetivos y quién lo protagonizaba, poniéndolo en conexión con la historia de la Iglesia en el periodo colonial. Pero éste era un enfoque predominantemente institucional y sólo posteriormente, cuando apareció el trabajo innovador de Pierre Duviols,[106] pudimos entender el significado de las idolatrías indígenas y de las instrucciones antiidolátricas. Duviols definió la extirpación como represión; esta idea fue ampliada por Iris Gareis[107] y Nicholas Griffiths.[108]

[104] Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

[105] Rubén S. J. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú, 5* vols., Lima, Imprenta de Aldecoa, 1953-1962.

[106] Duviols, *La destrucción de las religiones andinas…, Cultura andina y represión…, Procesos y visitas de idolatrías…*

[107] Gareis, "Extirpación de idolatrías e Inquisición…"; "La 'idolatría' andina y sus fuentes históricas: Reflexiones en torno a *Cultura Andina y Represión*, de Pierre Duviols", en *Revista de Indias*, núm. 189, pp. 607-626, Madrid, 1990; "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)", en *Boletín de Antropología*. vol. 18, núm. 35, Medellín, 2004, pp. 262-282.

[108] Griffiths, *La cruz y la serpiente…*

Juan Carlos Estenssoro[109] no concuerda con ese enfoque y propone que la extirpación fue un nuevo proyecto de evangelización dirigido a los indígenas. Otro trabajo importante es el de Kenneth Mills,[110] quien investigó la extirpación en la segunda mitad del siglo XVII y destacó que los procesos de ese periodo eran remitidos a Lima para su sentencia final.

También cabe destacar los análisis de Sabine MacCormack,[111] Carmen Bernand y Serge Gruzinski,[112] quienes se dedicaron a entender la mentalidad de los extirpadores y de cómo se construyó y persiguió aquello que se entiende por *idolatría andina*.

En la línea de la historia económica se encuentran los trabajos de Antonio Acosta[113] relacionados con el mundo de los *doctrineros*, cuyos intereses por el control de la mano de obra indígena manipulan las campañas de idolatrías.

Ana Sánchez[114] llama la atención sobre la importancia de considerar los conflictos entre *curacas*, visitadores y religiosos en el seno de la sociedad rural, tratando de contextualizar la documentación utilizada. Otro trabajo pionero es el de Juan Carlos García Cabrera,[115] quien al analizar los procesos de Cajatambo se dio cuenta de que la idolatría enmascaraba intereses políticos y económicos y podía funcionar como arma en manos de algunos visitadores.

Hay muchas obras importantes sobre la extirpación de idolatrías, pero casos estudiados recientemente han llevado a los especialistas a considerar

[109] Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750,* Lima, IFEA/PUCP, 2003.

[110] Kenneth R. Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* [*La idolatría y sus enemigos. La religión colonial andina y extirpación*], Princeton, Princeton University Press, 1997.

[111] Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru* [*Religión en los Andes. Visión e imaginación en el Perú colonial temprano*], Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991.

[112] Bernand, *De la idolatría…*

[113] Antonio Acosta Rodríguez, "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado, 1600-1620", en *JBLA*, vol. 19, pp. 69-109, Colonia, 1982; "La extirpación de las idolatrías en el Perú…", pp. 171-195; "Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII", en *Histórica*, vol. 25, núm. 2, Lima, 2001, pp. 11-47.

[114] Ana Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.

[115] Juan Carlos García Cabrera, "La invención del catolicismo andino. Siglos XVI-XVII. ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665", en *Revista Andina*, 27, Cuzco, 1996, pp. 7-53.

que no se pueden tomar datos aislados de los expedientes sobre la religión y magia andina, debido a que es necesario entender las tensiones sociales existentes detrás de esos procesos. La extirpación en muchos casos no pasó de ser un disfraz para los mecanismos de poder en la zona rural andina y por eso es necesario conocer también el contexto local y las motivaciones que llevaron a tales acusaciones de idolatría.

Brujos y demonios

La persecución de la brujería y la hechicería en el virreinato del Perú se dió en tres grandes momentos, desde la llegada de los españoles hasta mediados del siglo XVII. Periodo en el que Europa presenció la "cacería de brujas", la Reforma y la Contrarreforma, hubo una gran preocupación por la brujería diabólica, sucediendo que después los indios quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial y el Santo Oficio se dedicó a perseguir europeos, africanos, judíos y moros por tal herejía.

Como vimos, los indígenas no escaparon de esa histeria porque para ellos se creó la Visita de Idolatrías, que también descubriría idólatras, hechiceros e incluso a los que tuvieran pacto con el demonio. En un segundo momento, que se extendió desde finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII, no obstante el conservadurismo implantado por la Contrarreforma, la obsesión por la brujería disminuyó debido a cambios en el imaginario español, que se refleja en el proceso de alteridad. El conocimiento del "otro" permite mejorar las relaciones entre indios, blancos, negros y mestizos y hasta el pacto demoniaco deja de estar tan presente en los procesos, dando lugar a un mayor número de acusaciones por hechicería y curanderismo. El último gran momento de control de las prácticas mágicas se da a finales del siglo XVIII hasta la Independencia. En esa época, la sociedad del virreinato del Perú ya era mestiza y en España comienza a despuntar la Ilustración, lo que trae cambios en la manera de ver y tratar tales delitos. Bajo el gobierno de los Borbones, estas prácticas se consideraron problema del Estado y fueron vistas como ignorancia, superstición, curanderismo y engaño. Poco a poco, las acusaciones por brujería diabólica desaparecieron y solamente en lugares muy lejanos persistieron por un tiempo más.[116]

[116] Ceballos, "Quyen tal haze que…"

Toda esta preocupación de los españoles por controlar las supersticiones y extirpar las herejías está vinculada con el miedo a lo desconocido, y sobre todo porque para ellos el encuentro con otras culturas fue bastante inquietante. Tal como lo afirmara Gustav Henningsen, creer en brujas es una especie de mitificación de los grupos socialmente marginados,[117] y la comprobación de esto la encontramos en los procesos inquisitoriales y de idolatrías, que en general tratan de acusaciones contra blancos pobres, mestizos, negros e indios, que son "intermediarios culturales" debido a que transitaban entre diversos mundos, en la frontera entre la cultura popular y la de la élite. Normalmente, los acusados de brujería eran hechiceros, curanderos, envenenadores o aquellos que de alguna forma violan las convenciones sociales y que por ese motivo deberían ser castigados en un intento de reivindicarlos al orden social.

Para que podamos comprender mejor el imaginario español trasladado hasta el virreinato del Perú, y que fue aplicado al mundo indígena, es interesante hacer un estudio de los léxicos producidos en esa época, en los cuales aparecen los significados en quechua y aymara de lo que estos europeos concebían como brujería, hechicería, brujos, curanderos, demonio y otros vocablos relacionados con la tarea de endemoniar los cultos y prácticas de los pueblos andinos.

Como analizaremos algunos procesos en los que los indígenas fueron acusados de practicar hechizos influenciados por el demonio —aun cuando estaban fuera del alcance de la Inquisición— y sabiendo que los tribunales seculares no tenían interés en "crear" testigos y verdades, debido a que no usaban la sistemática inquisitorial, ni tenían obsesión con respecto de los delitos de la fe —los cuales necesariamente buscaban información sobre el pacto, el sabbat y otras características de la brujería—, encontraremos casos en los que el reo fue acusado de ser "brujo" y practicar "hechizos" con el auxilio de la figura satánica, lo que nos muestra que el uso de los vocablos *brujería* y *hechicería* en relación con los indígenas, no necesariamente tenían el mismo concepto como cuando eran utilizados por los inquisidores respecto de los procesados por el Santo Oficio, pero se percibe, eso sí, una simbiosis de esas creencias.

Un pequeño ejemplo, antes de comenzar a examinar los diccionarios de esa época, es el caso del indio Domingo Guaman Iauri de Ambar, fechado en 1662, en el que se le acusa de ser brujo y de salir de noche

[117] Hennigsen, *El abogado de las brujas*…, p. 349.

para realizar brujerías.[118] Tal acusación fue hecha por el licenciado Juan Sarmiento de Vivero, visitador general y de idolatrías del arzobispado de Lima. A lo largo del proceso, se le consideró un hechicero que fue engañado por el demonio:

> en ser hechisero idolatra y em aber usado de supersticiones de hechisos de yerbas, aguas, tierras, polbos, sebo de llama, coca, lanas de colores, pajaros y demas cosas de que los hechiseros usan engañados del Demonio nuestro enemigo y en que dixere la verdad que el dicho señor visitador no se espantara de que como indio incapas el Demonio haia hecho caer //f.r// en semejantes errores i que pida misericordia con arrepentimiento i dolor de todo coraçon de aber ofendido a Dios si a caido en semejantes culpas […][119]

La acusación correspondía a prácticas de hechicería y no de brujería, pues se utilizaban filtros, objetos y otros medios materiales o simbólicos para lograr determinados objetivos y no aparece mención alguna sobre un pacto demoniaco, pero sí que el indio sufriera con los embustes del demonio, lo que demuestra una mezcla de representaciones.

Así, pues, trataremos de verificar algunos de los significados atribuidos a esas palabras tan expresivas del imaginario europeo y que no necesariamente encontraron correspondientes en la cultura andina. Por ejemplo, la noción del mal encarnado en una figura satánica era europea, mientras que para los indígenas el bien y el mal eran complementarios. Un ejemplo de esto son los *hapiñunos,* que González Holguín definió en su diccionario como fantasmas, asociándolos con fuerzas diabólicas,[120] así como lo hizo Pachacuti, el cronista que relató las andanzas de santo Tomás por los

[118] "Agustin Capcha fiscal mayor paresco ante vuestra merced como mas a mi dericho combenga digo que mi querello contra Domingo Guaman Yaure endio residente en este pueblo de Ambar al qual acoso criminalmente permiso lo necesario refiriendo al caso digo que el dicho endio tengo noticia por muy cirto que es brujo y que sale de noche a sus brujerías hecho relumbrante al modo de candela que los an visto unas endias…" "Querella de Agustin Capcha, fiscal contra Domingo Guaman Sauri, indio del pueblo de Aillon, sobre que es brujo". Ambar, 1662, AAL, Idolatrías, Leg. IV, exp. 8, en Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Cajatambo siglos XVII-XIX*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994, p. 453.

[119] *Ibid.,* p. 457.

[120] "Hapuñuñu, o hapiyñuñu. Fantasma, o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas", en Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*, 3ª ed., Lima, UNMSM, 1989 [1607], p. 150. "Phantasma por el Demonio que se aparecia con pechos largos de mujer. Hapiy ñuñu" *ibid.*, p. 629.

Andes y de cómo éste derrotó esas figuras malignas.[121] Esto demuestra la importancia de estudiar los léxicos de dicho periodo para poder apreciar el cuadro social y mental que en ellos se revela.

La tradición de los estudios del quechua fue iniciada en 1560 por el fraile andaluz Domingo de Santo Tomás, que publicó en Valladolid la *Gramática o Arte de la lengua general de los índios de los reynos del Peru* y en el mismo volumen se encuentra el *Lexicon*, el *Vocabulario de la lengua general del Perv*, "co[m]puesto por el Maestro F[ray] Domingo de S[anto] Thomas de la orden de S[anto Domingo]".[122] En ese léxico podemos encontrar la primera lista de palabras en quechua con sus equivalentes españoles y que fue usado en los primeros momentos de la Conquista. Él bautizó *Runa Simi* o lengua imperial del *Tahuantinsuyu* con el nombre de *quíchua*, que se conservó, aunque con algunas diferencias fonéticas u ortográficas. El entusiasmo de ese adoctrinador de Chicama y de Chincha por el aprendizaje del quechua se debe a la gran tarea de captación del alma indígena para mezclarla con el espíritu cristiano y occidental.[123]

La época de Toledo fue favorable para el desarrollo de los estudios del quechua, para aportar mayores conocimientos sobre los grupos nativos. La historia, los mitos y la organización del pueblo inca se traslucen por medio de los vocablos simbólicos. Hacia finales del siglo XVI se continuó ampliando el análisis de la lengua y su estructura, así como se incrementó la cantidad

[121] "Y passado algunos años, después de aberlos ydo y echado a los demonios happiñuños y achacallas deste tierra, an llegado entonçes a estas provincias y reynos de Tabantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo u con cabellos largos y con camissas largas, y dizen que era ya hombre passado, más que de moço, que trayeya las canas, y <era flaco> el qual andaba con su bordón y era que enseñaba a los naturales, con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales, y quando andaba por todas las provincias an hecho muchos milagros etc. Bisibles, solamente con tocar a los enfermos los sanaban. El qual no trayeya enterés ninguno, ni trayeya hatos, el qual dizen que todas las lenguas hablava mejor que los naturales e le nombravan Tonapa o Tarapacá <a este barón les llamavan> Uiracocham Pacha Yachachip cachan o pachaccan y bicchai camayoc, cunacuy camayoc los yndios de aquel tiempo dizen que suelen burlar deziendo tan parlero hombre. Aunque los predicava siempre, no fueron oydos, porque los naturales de aquel tiempo no hizieron caudal ni casso del hombre. Pues se llamó a este barón Tonapa Uiracochampa cachan, pues ¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás?", en Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antiguedades deste reyno del Piru*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Cuzco, IFEA/CBC, 1993, pp.188 y 189.

[122] Fr. Domingo de Santo Thomas, *Léxico Quechua*, ed. Jan Szemiñski, Lima, Ediciones el Santo Oficio, 2006 [1560], p. 9.

[123] Raúl Porras Barrenechea, "Prólogo", en Gonzalez, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*…, pp. V-VII.

de vocablos conocidos que fueron presentados por González Holguín[124] y Torres Rubio.[125] Ésa es la época de los sermones de Ávila,[126] de los estudios filológicos de Garcilaso[127] en sus *Comentarios Reales* y de las crónicas bilingües de Guaman Poma de Ayala[128] y Santa Cruz Pachacuti.[129]

González Holguín publicó en 1607 su *Gramática* y en 1608 su *Vocabulario,* siendo este último de gran valor para los estudios del quechua debido a la gran cantidad de vocablos y las innovaciones fonéticas. Su intención era usar los idiomas indígenas como instrumentos de cristianización.[130]

Torres Rubio alcanzó gran prestigio en el siglo XVII debido a su dominio del quechua, aymara y guaraní. De todos estos idiomas publicó "vocabularios", como el *Arte de la lengua aymara* en 1616; *Arte de la lengua quíchua* en 1619, y el *Arte de la lengua guarani*, en 1627. Durante 30 años se dedicó a la enseñanza de la lengua *aymara* en Chuquisaca y Potosí, demostrando gran habilidad didáctica. Debido a su conocimiento lingüístico adquirió gran fortuna, dado que sus obras eran sucintas y de fácil consulta.[131]

Por su parte, Ávila fue uno de los mejores escritores de la lengua quechua. Nacido en Cuzco en 1573, se educó en el colegio jesuita de la ciudad e ingresó a la carrera eclesiástica en 1596. Como cura de San Damián de Huarochiri luchó contra los ritos paganos que sobrevivían, acabando con ídolos, *conopas* (objetos sagrados caseros) y amuletos. Predicó contra los dioses más venerados de la región, entre ellos las montañas Pariacaca y Chaupiñamoc, y al mismo tiempo fue recolectando las leyendas andinas en la lengua original propia. Habiendo sido acusado de cometer abusos contra los indios, consiguió defenderse y pidió ser transferido a otra doctrina. En 1610 fue nombrado por el arzobispo de Lima, Lobo Guerrero, como el primer visitador de idolatrías. Durante esa función prosiguió sus

[124] *Ibidem.*

[125] Diego de Torres Rubio, *Arte de la lengua Qvichva*, Lima, Francisco Lasso, s. f., [1619].

[126] Francisco de Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Gerald Taylor (trad.), Lima, IEP/IFEA, 1987.

[127] Garcilaso de La Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, 2 tomos.

[128] Guaman Poma de Ayala, *Felipe. Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1615].

[129] Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relacion de antiguedades deste reyno…*

[130] Porras, "Prólogo", p. XIII; Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica*, Bonn, Estudios Americanistas de Bonn, 1985, p. 22.

[131] *Ibid.,* pp. XIII y XIV.

investigaciones acerca de la sobrevivencia de la antigua fe en los poblados de San Damián, Mama, San Pedro de Casta, Huarochiri y San Lorenzo de Quinti. Profundo conocedor del quechua, predicaba todos los días a los indígenas en su propio idioma.[132]

Vale mencionar la obra *Vocabulario en la lengua general del Peru llamada quíchua, y en la lengua española,* publicada en 1586, la cual fue escrita por Antonio Ricardo, aunque él mismo niega este hecho. Así, esta obra se atribuye a varios autores, entre ellos: González Holguín, Santo Tomás, Torres Rubio, Blas Valera y Juan Martínez. La mayoría de los quichuistas de la época fue señalada como autores presumibles, pero aún no se ha llegado a ninguna conclusión plausible.[133] Esa obra fue preparada a pedido del III Concilio Provincial de Lima (1583), con el propósito de facilitar la catequización de los indígenas.[134]

Como se puede apreciar, la producción de esos léxicos tenía como objetivo principal facilitar el proceso de evangelización de los pueblos indígenas, por ello son de gran ayuda para nuestro estudio, junto con la documentación relacionada con los procesos inquisitoriales y de extirpación de idolatrías. Con esta información consultamos algunos de esos diccionarios y encontramos la traducción de vocablos importantes para comprender esa mezcla de imaginarios, como, en aymara, brujo o bruja, hechicero y demonio aparecen identificados por Ludovico Bertonio de la siguiente manera:

> Bruxo o bruxa que daña con su vista permitiendolo Dios. Hukhini. + Y dañar assi: Hukhiquiptatha.
> Hechicero. Layca, tala, tata, troqqueni, hamuni, hamuttani, vel um. Comunes, a varon y mujer.
> Demonio. Supayu. Antiguamente decian: Hahuari que es fantasma. + Endemoniado: Supayona maluta, vel alcomaata haque.[135]

132 *Ibid.,* p. XVII; Dedenbach-Salazar Sáenz, *Un aporte a la reconstrucción…*, p. 43.

133 Guillermo Escobar Risco, "Prólogo", en Antonio Ricardo, *Vocabulario de la lengua general del Peru llamada Quichua y en la lengua española. Nuevamente enmendado y añadido de algunas cosas que faltavan por el Padre Maestro Fray Martinez […]*, Lima, Escobar Risco, 1951 [1604], p. XII.

134 *Ibid.,* p. 10.

135 Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la Lengva Aymara*, pról. Enrique Fernández García S. J. Arequipa, Ediciones El Lector, 2006 [1612], pp. 126, 256 y 181.

En el *Diccionario quechua,* de Diego González Holguín, las mismas palabras aparecen así:

Bruxo Bruxa. Caucho, o el ojeador.
Hechizero. Humu.
Demonio. Çupay. Endemoniado, çupaypa yaucusccan.
Alli zupay. angel bueno; mana alli zupay – angel malo.[136]

Como podemos percibir en los léxicos de los siglos XVI y XVII, brujos y hechiceros se consideran como semejantes, y el demonio aparece como ángel fiel a la divinidad y también como rebelde. Ciertamente, dicha interpretación influiría en los cronistas, religiosos, así como también en los inquisidores y extirpadores de idolatrías.

María Pizarro y los demonios de la Inquisición

Ya a partir de la mitad del siglo XVI en el virreinato del Perú aparecieron fenómenos de posesión, pacto con el demonio, brujería y otras herejías. Un caso importante y bastante estudiado fue la causa de María Pizarro,[137] una joven limeña acusada de estar endemoniada y que por muchos años fue exorcizada por un grupo de religiosos: dos jesuitas y tres dominicos. La importancia de este proceso está relacionada también con el momento en que ocurre, dado que varios cambios reformistas ya se estaban sucediendo.

No podemos olvidar, como ya vimos en el capítulo anterior, que el virrey Francisco de Toledo había llegado en 1569 para iniciar con los cambios políticos solicitados por Felipe II, con el objetivo de imponer la autoridad real a los colonos, muchos de los cuales eran descendientes de los primeros conquistadores. En el ámbito religioso hubo dos hechos relevan-

[136] González, *Vocabulario de la lengua general…*, pp. 438, 543 y 477. Santo Thomas, *Léxico Quechua…*, pp. 148 y 36.

[137] Archivo Histórico Nacional, en adelante AHN, Inquisición, leg. 1647, exp.1. Sobre la causa de María Pizarro, véase Toribio Medina, *Historia del Tribunal de…*, pp. 73-89; Castañeda Delgado, *La Inquisición de Lima…*, t. I, pp. 297-312; Abril Castelló, *Inquisición, Actas…*; Huerga, *Historia de los alumbrados…*, t. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica, 1570-1605*, pp. 65-79 y 127-143; Jean-Pierre Tardieu, *Le nouveau David et la reforme du Pérou. L'affaire Maria Pizarro–Francisco de la Cruz (1571-1596).* [*El nuevo David y la reforma del Perú. El caso María Pizarro–Francisco de la Cruz (1571-1596)*], Burdeos, Maison des Pays Ibériques, 1992, caps. I y II.

tes: la llegada de la Compañía de Jesús a Lima en 1568 y la instalación del Tribunal del Santo Oficio en 1569. Dichos acontecimientos favorecían la política reformista de la Corona y también la tarea evangelizadora,[138] y al mismo tiempo propiciaron el desenvolvimiento de historias relacionadas con lo sobrenatural, como la que ocurrió con María Pizarro.

De entre los diversos casos juzgados por la Inquisición limeña podemos destacar el de esa joven criolla, quien en 1571 se vio involucrada en un largo proceso junto con sus confesores, los jesuitas Jerónimo Ruiz de Portillo y Luis López, así como los dominicos fray Alonso Gasco, fray Pedro de Toro y fray Francisco de la Cruz. María Pizarro decía tener visiones y conversar con seres, que en realidad nadie sabía si eran ángeles o demonios. Debido a esto varias personas comenzaron a consultarla, creyendo que era una "iluminada". El grupo de religiosos mencionado empezó a alternar las visitas en su casa para intentar exorcizarla y descubrir si ella se encontraba bajo dominio del bien o del mal. Debido a esto, algunos se involucraron carnalmente con ella, cometiendo el grave delito de la solicitación. Otros que creían en sus visiones vislumbraron la posibilidad de crear una secta que cuestionaba los dogmas católicos y también el poder de la Corona española. El resultado de tal caso fue el inicio de un largo proceso inquisitorial contra la llamada "iluminada" y tal grupo de doctrineros.

Fray Alonso Gasco, lleno de remordimientos, resolvió autodenunciarse ante el Tribunal del Santo Oficio en julio de 1571. En sus declaraciones delató a los demás participantes de las sesiones de exorcismo en torno de María Pizarro.[139] Él realmente creía que la joven criolla incorporaba santos y solamente bajo tortura confesó que se había engañado. Fue condenado a auto público, abjuración y destierro. Su compañero fray Pedro de Toro fue apresado inmediatamente después de su condenación, en julio de 1572. Él declaró haber expulsado 8 000 demonios del cuerpo de María Pizarro[140] y debido a esto fue condenado. Fray Pedro enfermó pero recibió la absolución sacramental y por haber muerto antes de firmar la sentencia de reconciliación fue necesario sacar su estatua con el hábito penitenciario al auto para que se diera lectura a su sentencia y él quedara reconciliado. Ciertos documentos de la época mencionan su participación en un le-

[138] René Millar Carvacho, "Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la Inquisición de Lima 1550-1573", en *Historia*, núm. 40, vol. II, 2007, pp. 382-383.

[139] Como fue el caso de fray Francisco de la Cruz, originando un enorme proceso contra ese dominico que acabó condenado a la hoguera en 1578, AHN, Inquisición, 1650, exp. 1, f. 554-558.

[140] AHN, Inquisición, leg. 1647, exp. 1, f. 115.

vantamiento contra el virrey Toledo, levantando la sospecha de que su condena inicial nada tenía que ver con el exorcismo practicado en el caso de María Pizarro, y sí tendría que ver con los motivos políticos en los que se había involucrado.[141]

El caso de fray Francisco de la Cruz fue bastante grave.[142] Ese dominico llegó al Perú acompañando a fray Domingo de Santo Tomás, visitador y provincial de la orden dominica en el Perú. Se volvió catedrático en teología en la Universidad Mayor de San Marcos[143] y era hombre de confianza del arzobispo de Lima. A pesar de ello, se vio involucrado en el caso de María Pizarro y fue llamado a declarar ante el tribunal en octubre de 1571. Describió a María como una mujer enamorada carnalmente de un demonio, pero al mismo tiempo contó sobre un niño caído del cielo, que sería un libertador del Perú, y de un ángel, que cuando estaba incorporado sobre la mujer hablaba cosas maravillosas sobre tal niño. Esas afirmaciones dejaron sorprendidos a los miembros del tribunal debido a que no era un discurso coherente para un teólogo, sobre todo porque él admitía creer en tales fenómenos sobrenaturales. Fue apresado y acusado de herejía por haber tenido trato con el demonio incorporado en María Pizarro, por cuya boca le hablaban san Gabriel y otros santos. Hizo pacto con el demonio para aprender magia y para implantar su secta; dijo que nacería un niño en Lima que sería santo, fraile dominico y se convertiría en solución para el Perú.[144] Asimismo, adoraba a un ángel, teniendo por oráculo lo que decía la endemoniada María Pizarro y, ante tantas acusaciones, se solicitó su condena. El fraile, por su parte, se defendió verbalmente y por escrito, afirmando que en su acusación nada había que comprometiera su fe católica. En noviembre de 1573 fue acusado nuevamente de crear una secta para levantarse contra el reino y traicionar al rey, según el quejoso virrey Toledo. Fue acusado también de defender herejes y hechiceros y de autointitularse profeta e intérprete iluminado de Dios. No hubo más defensa para él y fue considerado hereje astuto y pertinaz como ningún otro, siendo sentenciado a la hoguera, donde fue quemado vivo el 13 de abril de 1578.

Después de los dominicos, el Tribunal del Santo Oficio oyó a la joven criolla y analfabeta María Pizarro, aprisionándola en diciembre de 1572.

[141] Huerga, *Historia de los alumbrados…*, t. III, pp. 112-113.

[142] AHN, Inquisición, leg. 1650, exp. 1.

[143] Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú,* Roma, Nicolás Ángel Tinassio, 1681, t. I, pp. 180-188.

[144] Abril Castelló, *Inquisición, Actas…*, p. 411.

En la primera audiencia ella se declaró como doncella de 22 años y ante las presiones inquisitoriales relató sus visiones y la duda sobre si los seres que se le aparecían eran santos o demonios y sobre los exorcismos que le hicieran los religiosos involucrados en el caso. Al final confesó que había tenido tratos con el demonio, quien se le aparecía como un "hombre gentil" y que había prometido casarse con ella. Confesó además que tuvo trato carnal con el padre Luis López y que el padre Ruiz Portillo también tuvo amistad con ella. Posteriormente se retractó de su testimonio, negando su relación con el padre López y explicando que sólo había dicho tales cosas porque estaba enojada con él y que ella seguía siendo doncella, como cuando nació. En junio de 1573 fue acusada de herejía por haber tenido "pacto con el demonio", sin embargo murió sin haber firmado la acusación y fue enterrada en secreto. Los inquisidores consultaron a la Suprema y algunos años después la causa fue suspendida y a los herederos se les comunicó el paradero de su cuerpo.[145]

Luis López, considerado el principal exorcista en el caso de María Pizarro, fue el último en ser interrogado. Él fue uno de los fundadores de la Compañía de Jesús en el Perú, no obstante, lo acusaron de creer y divulgar que los "incorporados" en María Pizarro eran ángeles y santos, así como también por el delito de solicitación, dado que se aprovechó sexualmente de la joven criolla, también fue acusado de utilizar "palabras graves" contra Su Majestad, obispos y virreyes, difamar el gobierno espiritual y temporal e incitar a la rebelión proyectada por fray Francisco de la Cruz. Concluido el proceso, fue condenado a diversas privaciones y al destierro perpetuo. Algunos documentos muestran que él realmente predicaba contra el virrey Toledo, lo que demuestra que este último utilizó a la Inquisición para librarse de opositores. Sin embargo, la influencia de los jesuitas y del padre José de Acosta lo salvaron de una condena mayor.[146] El padre Ruiz de Portillo no fue procesado no sólo por ser jesuita, pues el Tribunal de Lima había recibido indicaciones del Consejo de la Suprema Inquisición de Madrid para actuar con cautela con respecto a la Compañía de Jesús, sino también por su condición de protegido del virrey Toledo, ya que había sido su mentor espiritual por un tiempo.[147]

145 Castañeda Delgado, *La Inquisición de Lima…*, t. i (1570-1635), p. 308.

146 Huerga, *Historia de los alumbrados…*, t. iii, pp. 207-210.

147 *Ibid.*, pp. 193 y 234-235.

Este proceso en especial demuestra que la creencia en el demonio ya formaba parte del imaginario colonial.[148] Por ello, la Corona y la Iglesia echaron mano de ese mismo imaginario para resolver problemas políticos, usando al Tribunal del Santo Oficio para poner orden en esa sociedad en convulsión.

Como ya vimos, algunos de los religiosos involucrados en ese proceso predicaban contra la monarquía española e incluso, como en el caso de fray Francisco de la Cruz, contestaban los dogmas católicos y proclamaban la destrucción de la vieja cristiandad europea en sus profecías. Fray Francisco se autodesignó como el nuevo papa de la Iglesia que resurgiría en Lima e incitó a la población local a escoger un nuevo monarca para el virreinato y a levantarse contra el poder de la metrópoli. Ante ello, los miembros de la Inquisición y el virrey Toledo, dándose cuenta de los peligros de tales discursos, trataron de aprisionar y condenar a esos religiosos, lo que reitera la percepción del caso de María Pizarro como motivación para poner fin a lo que podría haber sido el inicio de una sublevación contra los dogmas de la Iglesia católica y el dominio de la monarquía española y sus representantes en el virreinato del Perú.

Procesos de brujería en el arzobispado de Lima

Después de haber analizado el complicado proceso de María Pizarro examinaremos las fuentes inquisitoriales y de idolatrías relacionadas con las prácticas mágicas, en particular de la hechicería y la brujería con participación demoniaca.

Como los dioses nativos fueron convertidos en figuras malignas por los españoles y en el imaginario hispánico esas figuras lo habitaron siempre, en estos procesos reluce la unión de la visión de los religiosos con respecto a la demonología y la brujería, así como la demonización del imaginario colonial que se formó después de la llegada de los españoles al virreinato del Perú.

Las relaciones de las causas y los procesos a los que tuvimos acceso están bastante resumidas y no permiten recuperar detalles sobre los acusados, como su proveniencia geográfica —debido a que no siempre se menciona— ni su estatus social. No obstante, la mayoría de los acusados

[148] Él era parte de las más antiguas creencias campesinas europeas y también ya estaba mezclado en las creencias religiosas indígenas. Delemenau, *História do medo no Ocidente*…

por la Inquisición y por la Extirpación como practicantes de hechicería pertenecía a los grupos más pobres.

Los hechiceros eran aquellas personas que dominaban el arte de la curación, de la adivinación, de preparar filtros de amor y también de practicar maleficios. En los procesos aparecen muchas mujeres llamadas *brujas*, pero en mayor número como clientes de esos especialistas en magia. Cabe destacar que esos hombres y mujeres pertenecían a diferentes etnias y la diversidad racial aparece como una constante en los procesos.

Al inicio, el Tribunal del Santo Oficio persiguió masivamente a los hechiceros de origen español, ya que en ese momento los indígenas estaban fuera de su jurisdicción. Por el análisis de algunos procesos, podemos darnos cuenta de que esa división no se presentaba tan explícita. Como ejemplo podemos mencionar el caso de varias mujeres que fueron acusadas de practicar la hechicería en 1598, entre las cuales había dos españolas, María Maldonado de Sevilla y Francisca Ximénez. La primera defendió con orgullo sus conocimientos de rituales y oraciones propios de una sevillana[149] y ciertamente fue responsable de transmitir esos ritos a muchas otras mujeres. Francisca Ximénez, por su parte, fue una de sus discípulas y confesó haber continuado su formación consultando a muchas otras mujeres diversas para aprender nuevos conjuros.[150] En su declaración menciona que: "avia hablado a çiertas yndias hechiceras para que le dixesen çiertas cosas que quería saber y se las dixeron, y no les dio credito".[151]

Esto nos hace pensar en los motivos que la llevaron a negar su curiosidad respecto de los conocimientos indígenas y también porque los inquisidores no le pidieron detalles, posiblemente por el hecho de que tales hechiceras estaban fuera de su alcance. En la continuación de ese proceso aparecen otras mujeres, algunas mestizas, y todas aseguraron intercambiar información en quechua, lo que demuestra nuevamente la presencia del elemento indígena. Siempre refirieron que consultaban a hechiceras indígenas, pero el miedo de recibir un castigo mayor por parte de la Inquisición las hacía ocultar la propia historia.[152] Este ejemplo

[149] AHN, Inquisición libro 1028, f. 503r.
[150] Ibid., f. 505r.
[151] Ibid., f. 505v.
[152] Ibid., f. 512r.

demuestra que hubo circulación de tradiciones y conocimientos entre etnias distintas, pero no permite comprobar la formación de nuevos ritos, originados por una mezcla cultural.

En 1662, Magdalena Camacho declara que, junto con otras mujeres, hacía el *conjuro de la ánima sola* para que le devolviese al amante ausente. Una vez hecho el conjuro rezaba algunos credos y "dezía que los depositaba en las faldas de nuestra señora da Virgen Maria para ofrecerlos por el ánima sola, para que saliesse de sus penas en trayendo al hombre a la voluntad de la mujer".[153]

Se percibe mediante ese proceso que paulatinamente se fue formando una tradición común para los miembros de los diversos grupos étnicos, ilustrando las transformaciones ocurridas con la hechicería a inicios del siglo XVII. El intercambio de conocimientos entre los miembros de diferentes grupos culturales permitió la recomposición de rituales en los que las oraciones y los conjuros que provenían de los modelos españoles se mezclaban con el uso de la coca, del tabaco y otros objetos que pertenecían a las culturas indígena y africana.

En el siglo XVII Lima vivía un "clima de milagrería" que no favorecía el desarrollo de la medicina científica, es por eso que la medicina popular inmovilizaba muchos conocimientos adquiridos en las transferencias culturales que se producían en la vida cotidiana.[154]

La Extirpación también reprodujo el escepticismo y la incredulidad que caracterizó la persecución a hechiceros por parte de la Inquisición en la España metropolitana. Algunos visitadores descartaron la posibilidad de la existencia de una auténtica presencia demoniaca en las actividades de los especialistas religiosos andinos.[155] Sin embargo, hay varios casos en los que el acusado no sólo testifica el pacto diabólico sino confirma haber mantenido relaciones sexuales con el demonio. Un ejemplo de esto es el caso de Inés Carva, quien en 1650 afirmó haber hablado varias veces con el diablo y recibirlo en su lecho del mismo modo en que recibiría a su esposo.[156] Juana Icha, otra acusada, insistió en sus vínculos con el demonio, pues éste le había concedido, según relató, las enseñanzas sobre el curanderismo y la adivinación.[157] Estos casos demuestran que muchas veces los

153 AHN, Inquisición, leg. 1648, exp. 18, f. 35v.
154 Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes…*, p. XXXIII.
155 Griffiths, *La cruz y la serpiente…*, p. 151.
156 AAL, Idolatrías, leg. III, exp. 2, f. 5.
157 AAL, Idolatrías, leg. III, exp. 1, f. 6-10.

acusados rendían un testimonio que se hallaba en correspondencia con aquello que los españoles tenían como preconcebido.

El proceso de María Ynes, "la de narices cortados", de 1662, es otro ejemplo de curandera que fue acusada de ser hechicera, adivina y de curar con supersticiones por tener pacto con el demonio.[158]

En 1668, la india Juana de Mayo —juzgada por idolatría— presuntamentese reunía con una española, una mestiza y una mulata para hacer sus conjuros, pero cuando enfermó recurrió a una negra.[159] Esto demuestra que no importaba la etnia; tales hechiceros funcionaban como intermediarios entre el mundo de los hombres y el universo y los buscaban a todos ellos para curar enfermedades, resolver problemas de amor, envidia y cualquier otro asunto en el que el poder de las fuerzas ocultas pudiera ayudar efectivamente.

Otro caso renombrado fue el de Gerónimo de Ortega, quien fuera procesado en 1705, y en sus intentos de obtener favores del demonio echaba mano de todas las tradiciones culturales:

> Demônio africano, tu que dizen eres señor del África, como tan poderoso ayúdanos y danos fortuna así para el juego como para nuestros amores y te convocaremos en adelante y detestaremos el auxilio de Dios, y puesto de rodillas cogían la yerba coca en las manos y la lebantaban en alto.[160]

Él usa la magia española, hace pacto con el demonio, utiliza la coca, *chicha,*[161] maíz, aguardiente, plumas, cabello humano, busca brujas y todo lo que fuere necesario para conseguir sus propósitos de recibir las bendiciones del más allá.

La causa de Lorenza Vilchez,[162] natural del poblado de Guayau de la provincia de Tauyou del arzobispado de Lima, fechada en 1762, es un ejemplo más de cómo los mestizos desempeñaron el importante papel de "intermediarios culturales" y, consecuentemente, acababan sufriendo la represión inquisitorial.

Lorenza era casada, campesina y fue acusada de tener pacto con el demonio. Todos los testigos —mestizos, indios y blancos— afirmaron que

158 AAL, Idolatrías, leg. IV, exp. 5.
159 AAL, Idolatrías, leg. VI, exp. 8.
160 Ibid., f. 179v.
161 Bebida fermentada hecha de maíz.
162 AHN, Inquisición, leg. 1656, exp. 4.

ella era adivina pero no bruja, pues conseguía encontrar cosas perdidas, descubrir hechizos y deshacerlos. Tenía más de 50 años y manifestó total ignorancia de la doctrina cristiana y no sabía ni siquiera una oración. Cuando el fiscal leyó su sentencia, ella dijo no haber cometido herejía ni apostasía. No obstante, confesó que mantenía relaciones con el demonio, pues éste se le aparecía siempre como un hombre gentil. Como para los inquisidores las mujeres eran siempre más propensas al encanto y a la brujería, después de haber confesado la apostasía y la idolatría formal, con pacto expreso con el demonio, le pidieron que abjurase y la reconciliarían, de lo contrario, la condenarían a prisión perpetua. Su proceso sirve para demostrar que en la sociedad colonial del siglo XVIII persistían las creencias en prácticas mágicas, incluyendo la participación del demonio, como una forma de oposición a las costumbres católicas, e incluso se concluye que se trató de un fruto de la retórica cristiana, hipótesis que no puede ser descartada. El intercambio de saberes entre las diferentes culturas se hizo presente en los tres siglos del periodo colonial, facilitando el funcionamiento de esa sociedad.

En los ejemplos presentados encontramos algunos de los intermediarios culturales responsables de interceder ante las fuerzas ocultas para la resolución de problemas terrenales y que compartían los mismos saberes y discursos. Diferente del proceso de María Pizarro, que tenía notoriamente una motivación política relacionada con los conflictos entre las órdenes religiosas, los procesos mencionados estaban vinculados con el imaginario del periodo colonial, en el cual la población era crédula respecto de lo sobrenatural y se adhería a la complicidad contra las fuerzas malignas para alcanzar sus objetivos y escapar a los dilemas de lo cotidiano. De cierto modo, esas prácticas ayudaron a mantener la unión entre las diversas culturas y superar algunos de los problemas sociales que afectaban a la población del arzobispado de Lima en la época de la Colonia.

Muchas fueron las causas para la persecución de brujos y brujas en el arzobispado de Lima en el periodo colonial. Entre ellas destaca el hecho de que la sociedad veía a los hechiceros como aquellos que conseguían, por medio de sus técnicas ocultas, remediar situaciones que escapaban al control de las personas comunes. Los hechiceros —conscientes de su poder— explotaban esa situación a su favor. La forma que se encontró para combatir ese poder fue mediante la Inquisición y los tribunales ordinarios, con el rescate de las artes maléficas asociadas con el pacto

diabólico, incrementado por el espíritu de la Contrarreforma. Era necesario minimizar esa transgresión a los cánones de la ortodoxia, que también simbolizaba peligro para la solidez del Estado. Podemos afirmar que ésa fue una solución para algunas tensiones existentes en la sociedad: se utilizó el imaginario colectivo de miedo al diablo y a los brujos para, entre otras cosas, desviar la atención de las fallas de la Iglesia y del Estado.

En los procesos analizados pudimos poner al descubierto creencias, miedos, la ignorancia imperante sobre la medicina, el temor a lo sobrenatural y también el carácter conspiratorio de tales acusaciones, dado que gran parte de los reos pertenecía a los grupos más pobres y las motivaciones para dichos procesos también tenían relación con asuntos políticos o económicos.

El discurso procedente de los procesos inquisitoriales y de extirpación de idolatrías no necesariamente corresponde sólo a acontecimientos de la época sino también a la retórica de los religiosos españoles. Es posible cuestionarnos si ellos realmente creían en el demonio y en lo que buscaban extirpar, ya que sabemos que españoles e indígenas compartían algunos códigos culturales. Como ejemplo, recordemos que los hechiceros nativos usaban en algunos rituales el pan de maíz y la *chicha* en lugar de la hostia y del vino, respectivamente. ¿Cuál era la dificultad para acabar con los vestigios de la religiosidad indígena ante las diversas concesiones hechas por esos religiosos? La prosecución de la retórica demonológica sustenta al propio cristianismo debido a que la presencia del demonio justifica las acciones cristianas para llevar al hombre desde la ignorancia hacia la luz. En la práctica, simboliza el intento de destituir el poder de hombres y mujeres conocedores de creencias, rituales y prácticas mágicas que ponían en riesgo el proyecto evangelizador cristiano.

En el caso de los indígenas, el combate a las idolatrías pasó también por la dificultad de lidiar con una cultura tan diferente y desconocida como para el español. Con el paso del tiempo se percibe que la tónica dejó de estar ligada con las dificultades del proceso de alteridad y lo estuvo más a los intereses económicos y políticos de ciertos visitadores e incluso de autoridades étnicas. Después, sufrieron con la represión cultural y los indígenas se apropiaron de esos mecanismos de control que estaban a disposición de los sectores dominantes de la sociedad colonial y empezaron a hacer uso de ellos para alcanzar sus propios objetivos.

La acción inquisitorial y las campañas de extirpación de idolatrías no fueron suficientes para destruir las creencias indígenas debido a que la lógica mental colonial se formó en esa mezcla de creencias y se adaptó haciendo uso de los variados elementos culturales para recrear su propio imaginario religioso. Prueba de ello es que actualmente se sigue creyendo en brujos, en el curanderismo y en el culto a dioses ligados con la agricultura y la ganadería, que es solamente el resultado de esa confluencia cultural entre europeos, africanos y amerindios.

III. LAS HUACAS EN NUEVA ESPAÑA. LA NOCIÓN DE IDOLATRÍA PERUANA EN EL DISCURSO DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN*

Alexandre C. Varella**

…el digno de toda veneración
Pablo Josef de Arriaga de la Conpañía de Jesús [advirtió] […] que
Guaca no quiere decir sólo esos edificios de paredes i promontorios,
ni sólo donde encerravan con los difuntos oro i plata,
sino todo aquello que se adorava,
fuese Idolo en el canpo, en el pueblo o en su casa,
i aquello que se quería i estimava en mucho […]
Fray Antonio de la Calancha, *Corónica Moralizada,* 1631

Y si nos pusieramos a contar las Huacas de Mexico. ¿Quantas serian?
Doctor Fernando de Avendaño, *Sermones*, 1648

Fue probablemente en 1613, cuando era beneficiado de la parroquia de Atenango, que el licenciado Hernando Ruiz de Alarcón comenzó a perseguir las idolatrías. Al poco tiempo fue nombrado juez eclesiástico por el arzobispo Juan Pérez de la Serna. Con la experiencia adquirida en varias investigaciones y en las sentencias contra los indios considerados idólatras y hechiceros, elaboró un tratado sobre supersticiones y costumbres paganas, el cual terminó en 1629.[1]

* Versión original en portugués. Traducción de Perla Benítez Domínguez.

** Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, en Foz de Iguazú-Paraná, Brasil.

[1] El clérigo nació en 1574, hijo de un oficial de las minas reales de Taxco y hermano del renombrado dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón. Hernando estudió en el Colegio Jesuita de la capital novo-

En los primeros papeles de su mazo de denuncias e instrucciones, Ruiz de Alarcón sitúa ciertos espacios y cosas de adoración de los mexicanos estableciendo paralelos con las idolatrías peruanas. Advierte que: "Lo que yo he podido saber es, como en el Piru llaman huacas los lugares donde adoran y las cosas que adoran endistintamente".[2] De su lista de huacas de la Nueva España constarán desde manantiales, ríos y montones de piedra en los caminos, hasta los pequeños ídolos y vasos para beber pulque. En el repertorio viene incluida una minúscula semilla que sería deidad de los indios, la cual servía para otro tipo de bebida.

Al principio, el procedimiento de llevar la noción andina a ciertos motivos de adoración de los indios mexicanos indicaría una simple apro-

hispana y obtuvo en 1597 el título de bachiller en teología en la Universidad de México, cuando toma la carrera clerical. Ocupa el cargo de juez eclesiástico en 1617, actuando en Atenango, y otras partes de la región de la arquidiócesis de México, como Cuautla, y en los alrededores del obispado de Tlaxcala. En 1618 empieza a colectar de manera sistemática informaciones como los encantamientos escritos en náhuatl y muchos relatos y confesiones que compondrían su tratado. El manuscrito fue encomendado por el arzobispo Juan Pérez de la Serna, enérgico educador de costumbres que lideró una rebelión contra el virrey Marqués de Gelves que había tomado posesión de este cargo en 1621. El tumulto ocurrido en 1624 remplaza al arzobispo y al virrey. Ruiz de Alarcón parece perder el apoyo para publicar su obra, aunque la dedique al arzobispo Francisco Manso y Çúñiga, quien en 1625 había requisitado de Ruiz de Alarcón más informaciones sobre idolatrías en la región entre Cuernavaca y Taxco. Completa el manuscrito en 1629 y seguiría investigando los indios de la parroquia de Atenango hasta su muerte en 1646. Los originales del tratado de Ruiz de Alarcón se perdieron pero sobrevive una copia parcial hecha en esa época, elaborada por lo menos por cuatro amanuenses. Otro clérigo que actuó como inquiridor y denunciador de indios idólatras, Jacinto de la Serna, debió haber tomado posesión de los originales en Atenango y los utilizó para construir su propio tratado de idolatrías, el cual terminó en 1656. La Serna hace nuevas lecturas de los contenidos de Ruiz de Alarcón, incluyendo también sus propias experiencias de extirpador de idolatría (*cf.* Michael D. Coe y Gordon Whittaker, "Introduction", en Hernando Ruiz de Alarcón, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico; the Treatise on Superstitions by… [Hechiceros aztecas en el México del siglo XVII; tratado sobre las supersticiones por…],* Albany, State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies, 1982, pp. 1-56 y 47 y s.; John F. Chuchiak, "Hernando Ruiz de Alarcón: Extirpator and Early Ethnographer of New Spain", entrada en David Carrasco, *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, vol. 3, Oxford University Press, 2001, pp. 93-95). En cuanto al manuscrito de los copistas de Ruiz de Alarcón, éste viene catalogado como "Museo Nacional de Antropología MS". Una colección de tratados fue publicada junto con ese manuscrito con la transcripción de Francisco del Paso y Troncoso en la edición original de 1892 de los Anales del Museo Nacional. Aquí se utiliza el facsímil en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987. Además de esa edición, se utiliza otra en inglés: Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629 [Tratado de las supersticiones paganas que hoy viven entre los indios nativos de esta Nueva España, 1629*], Richard Andrews y Ross Hassig (trad. y ed.), Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

[2] Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)", en Pedro Ponce, *El alma encantada…*, pp. 125-223 y 134.

ximación sin mayores consecuencias. Ruiz de Alarcón habría notado los paralelismos entre los casos locales y la profusión de dioses, cosas y lugares de culto que sería la característica de la superstición de los naturales del virreinato del Perú.

La fuente de esa visión no es exactamente el mundo indígena, no obstante que formara parte de esa construcción que impera en los discursos coloniales sobre el Perú. La idea era común, en cierta medida, a todos los discursos religiosos que trataran de ver en las creencias y las prácticas de los pueblos andinos y mesoamericanos la profusión de la idolatría, aunque normalmente no se utilizara la palabra *huaca* para describir este asunto fuera de los Andes.[3]

Al abordar la construcción de huaca, siguiendo los pasos de Ruiz de Alarcón, queda demostrado que aquélla tiene mucho que ofrecer al pensar en las representaciones y políticas de la época colonial.[4] Cabe destacar que el clérigo de Atenango se apropia de la noción no solamente para evaluar el error teológico de la adoración a una diversidad de cosas creadas por Dios, también usa el término *huaca* para dar un sentido de costumbre antigua,

[3] Hacemos referencia al "culto indebido y dirigido hacia las criaturas", lo que es la forma habitual, prácticamente canónica de describir lo que sería entre los doctores y teólogos españoles la superstición idolátrica o diabólica y que de varias formas reverbera de modo superlativo entre los religiosos en América. Campagne resume lo que muestra la *Summa* de Tomás de Aquino: la idolatría es "ofrecer indebidamente a una criatura una reverencia propia de Dios"; la adivinación supersticiosa es "consultar a los demonios mediante pactos tácitos o expresos", y la superstición de ciertas "observancias" es "dirigir la vida conforme a ciertas reglas instituidas por los demonios". Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, p. 67.

[4] Al proponer el estudio del "discurso" de Ruiz de Alarcón, se aborda también la relación de su expresión con otros autores y en un amplio contexto. Se observa un uso abierto del concepto en ideas como "condiciones de producción", "ideología", "polifonía" y "subjetividad". Se nota que los soportes o fuentes históricas guardan relaciones de identidad, pero también presentan particularidades, así como contradicciones internas. Con dimensiones extratextuales, contextuales, los escritos constituyen el espacio y flujo de varias instancias de poder, siempre por la acción o por vía de sujetos sociales, *cf.* Helena H. Nagamine Brandão, *Introdução à análise do discurso* [*Introducción al análisis del discurso*], Campinas, Editora da Unicamp, 2004. Las "representaciones", a su vez, se entienden aquí no sólo como ideas, porque también son "políticas", es decir, intenciones con algunas repercusiones en las prácticas sociales y en interacción con otras intenciones y poderes. Es de utilidad evaluar las funciones "representación-objeto" por la síntesis que ofrece Paul Ricoeur en el estudio de las fuentes históricas. Señala la función "taxonómica": se da al ser reveladas las prácticas que remiten a los lazos de pertenencia social, como los territorios, afiliaciones, segmentos sociales. Otra función es "reguladora": los esquemas y valores compartidos socialmente tienen medidas de apreciación y, sin embargo, también líneas de fractura. Una tercera característica de las representaciones en las fuentes históricas son los múltiples trayectos de reconocimiento individual y social. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [*La memoria, la historia, el olvido*], París, Seuil, 2000, p. 294.

impregnada en los rituales de los más humildes indios mexicanos. Algunas prácticas y objetos de culto en la Nueva España serían semejantes a los que había en las provincias del Perú, "que son como por ley establecidas, y se guardan al presente".[5]

Esta idea se contrapone a la causa artificial de las idolatrías en el anatema de la hechicería y por la figura del curandero y adivino de los pueblos indígenas.[6] Pero sucede que, por la manera de tratar las costumbres paganas y el tema específico de las huacas novohispanas, Ruiz de Alarcón desvirtúa la idea general de los teólogos y juristas del siglo XVI sobre las razones de los fracasos de la razón natural entre los indios. Según ellos, las fallas sucedían por motivos como la ignorancia y la poca luz divina, por los hábitos desde épocas remotas de los bárbaros que no tenían la filosofía de los antiguos o la revelación en Cristo, y también por la influencia del demonio que se aprovechaba de la situación.[7] Mientras tanto, el clérigo mexicano acentúa el tema de las supersticiones de opción y maldad de los especialistas en rituales y, en última instancia, apunta a la abrumadora fuerza del demonio en todos los indios, que, además de eso, son prácticamente acusados de apóstatas maliciosos y herejes. Son delincuentes que, muchas veces, practican la idolatría formal.[8]

En toda esta historia también conspira una nueva costumbre: beber demasiado. Las huacas novohispanas se deben buscar y ser destruidas, lo

[5] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 134.

[6] Como el *ticitl* y el *payni*, que son algunos de los especialistas de rituales indígenas ubicados por Ruiz de Alarcón. Según López-Austin, *payni* significa "el mensajero", el que viaja en busca de los secretos mediante la ingesta de *ololiuhqui*, de peyote, tabaco, entre otras drogas. (Alfredo López-Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, p. 102.) Pero literalmente es "aquel que acostumbra tomar medicina". Para la palabra *ticitl* usualmente se le atribuyen traducciones como médico o curandero. Queda advertido que las citas en lenguas modernas, no hispánicas, son traducciones mías. Para traducciones de lenguas indígenas se utiliza el apoyo de la bibliografía crítica. Normalmente, se citan palabras del náhuatl, quechua y otras, tal como aparecen en las ediciones de las fuentes históricas utilizadas.

[7] Hombres como Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas y José de Acosta, aunque con visiones particulares y contextuales, remiten a estos significados del humanismo renacentista para pensar al indio como bárbaro. *Cf.* Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man; the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology [La caída del hombre natural; el indio americano y los orígenes de la etnología comparada]*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[8] Extirpadores de idolatría como Ruiz de Alarcón, aunque se hayan integrado a la perspectiva agustiniana o inclusive nominalista de Acosta, extrapolan y exageran la figura del demonio y su influencia y acción en América. Además, muestran una gran aversión a las tradiciones de los naturales, diferenciándose en este punto aún más de Acosta. *Cf.* Fernando Cervantes, *The Devil in the New World; the Impact of Diabolism in New Spain [El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto de lo diabólico en la Nueva España]*, New Haven, Yale University Press, 1994.

que en el fondo significaba proponer la prohibición de los oráculos y de la embriaguez entre los indios y otros grupos.[9]

Para tratar de esas cuestiones, examinaremos primero algunas relaciones entre los movimientos de extirpación de la idolatría en los virreinatos de Perú y de la Nueva España. Después, traeremos a cuenta las nociones andinas de Hernando Ruiz de Alarcón para la discusión de las huacas, que son también las de Jacinto de la Serna, a pesar de que éste no mencione la palabra *huaca* en su *Manual de ministros de indios*.[10] Así, podremos observar los pensamientos de afirmación social de estos clérigos en las políticas de interdicción y de reforma de las costumbres en la Nueva España, haciendo referencia también al Perú, especialmente en la comparación de sus obras con el tratado producido por el jesuita Pablo Joseph de Arriaga.[11]

Queda por aclarar que el alcance de este trabajo se limita a una historia cultural de las ideas analizadas en su contexto y en el corte particular de los discursos que difunden historias de idolatría entre los siglos XVI y XVII.[12]

[9] El presente ensayo recupera algunos temas y conclusiones del tercer capítulo de Alexandre C. Varella, *A embriaguez na conquista da América; medicina, idolatria e vício no México e Perú entre os séculos XVI e XVII [La embriaguez en la conquista de América: medicina, idolatría y vicios en México y Perú entre los siglos XVI y XVII]*, São Paulo, Alameda, 2013. Sin embargo, contiene nuevas lecturas y perspectivas no desarrolladas en dicho trabajo.

[10] Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios", en Pedro Ponce, *El alma encantada…*, pp. 263-480. Este clérigo tuvo una presencia más destacada en la vida universitaria y eclesiástica que Ruiz de Alarcón. Doctor en teología, fue cura de Tenancingo y Xalatlaco por muchos años, antes de convertirse en decano de la catedral de México en 1632. Tres veces rector de la Universidad de México, tuvo el cargo de visitador general de la diócesis en la gestión de dos arzobispos. Para la referencia en las notas: La Serna.

[11] Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, edición de H. Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1999. La obra y el autor protagonista de la primera gran fase de la extirpación de la idolatría en la jurisdicción episcopal limeña se contextualizan más adelante. En las notas será referido como: Arriaga.

[12] En las formaciones sociales que surgen de la Conquista, el tema de la religión y la idolatría permean las cuestiones de la "representación" y del "discurso" de manera compleja, dadas las (nuevas) relaciones interculturales, o, adicionalmente a esto, a la (re)construcción de identificaciones y de identidades de grupos sociales e individuos en los marcos jurídicos, económicos, políticos, culturales. No es fácil establecer el significado pleno de la condición y la agencia de "indio", y más complicado aún es establecer el tema de la "idolatría" que surge de los poderes españoles en América. Hay una variedad de formas y múltiples esfuerzos para pensar el tema de la idolatría en el Nuevo Mundo en los análisis históricos y antropológicos. Es importante tener en cuenta la cuestión del estereotipo asociado a los antagonismos creados históricamente por la Iglesia católica medieval y renacentista: visiones de los cultos paganos y bárbaros; los sentidos de hechicería y de brujería, todos son meramente aproximados, se relacionan y elaboran para los indios. Habrá quien prefiera negar el anatema de la dominación colonial que cargan las palabras *idolatría*, *superstición* y *hechicería*, o, por el contrario, cosificar el término *idolatría* y otros, para cuestionar el marco de las prácticas locales en la idea de la religión, religiosidad o magia, creados en el mundo occidental. Una alternativa sería mostrar que las nociones de idolatría o

Nueva España y la Extirpación de la Idolatría en el Perú

Es más fácil considerar una secuencia de eventos o un proceso histórico de extirpación de la idolatría en el arzobispado de Lima, a partir de los inicios del siglo XVII, que buscar una situación similar en las regiones centrales de la Nueva España en la misma época. David Tavárez apunta para ese derrotero de la Contrarreforma —con sus campañas teológicas y judiciales contra las heterodoxias cristianas campesinas en España, Francia e Italia— como un factor decisivo para la actuación de un "número reducido pero decisivo" de religiosos en el centro de México contra los errores de los indios bautizados desde hacía mucho tiempo.[13] No obstante, el mismo motivo europeo dio un resultado diferente en otro gran núcleo del Imperio español en América: las campañas de la Iglesia en regiones del virreinato del Perú, con muchos jueces visitadores y jesuitas auxiliares, muchos párrocos, curacas e indios tributarios involucrados.

Sin embargo, en el centro de la Nueva España también hubo momentos de conmoción. Parte de la historiografía considera que en esta región la extirpación de idolatrías ocurrió a partir de dispersas iniciativas personales. Sin embargo, hubo campañas muy expresivas en algunas partes, como en Oaxaca. También se puede considerar que hubo prácticas cotidianas y de larga duración en represión a los indígenas, en muchos rincones del dominio cristiano en el virreinato de la Nueva España.[14] Por

hechicería comprenden el espejo de los códigos culturales de los que emiten el discurso sobre el "otro", si bien el espejo normalmente suele invertirse. Puede pensarse en la negación o apropiación de las semánticas de idolatría por parte de los indígenas de ese tiempo como una forma de acomodación, por una parte, o de resistencia política, por la otra. La aculturación y transculturación son problemas y métodos intrínsecamente vinculados a estas situaciones. También la aproximación analógica entre las expresiones de la religión y la religiosidad católica y otras manifestaciones europeas con la diversidad de prácticas y religiosidades indígenas, en la palabra *idolatría* entre otras, fue importante para las políticas evangelizadoras y para las políticas indígenas. En última instancia, las traducciones culturales, en general estereotipadas y cargadas de negatividad, de cualquier forma contribuyeron a la comunicación entre bagajes culturales muy distintos. Fruto de ese momento son también las interpretaciones más libres y positivas sobre el "otro" en el cambio etnológico del siglo XX y hasta la fecha. Si el presente ensayo se limita a abordar los discursos "españoles" o coloniales, se debe considerar la riqueza de aspectos de las diferentes aproximaciones al problema de la idolatría en América.

[13] David Tavárez Bermúdez, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", en *Historia Mexicana*, núm. 194, octubre-diciembre de 1999, pp. 197-253, en esp. 205.

[14] *Cf.* David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles; devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, UABJO/UAM/El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2012, y del mismo

fin, no se puede concluir rápidamente que las búsquedas y puniciones de idólatras en esta gran región hayan sido de amplitud social menor en comparación con la extirpación en el mundo andino. Ésta es mejor documentada y divulgada en importantes ediciones modernas de procesos contra los indios considerados infractores de la fe.[15] Además, debido a la pérdida de muchos documentos de archivos parroquiales en México durante la época liberal y la Revolución, así como por la dispersión y parca consulta de lo que ha sobrevivido, hay dificultad para evaluar el alcance de estos fenómenos represivos en la Nueva España del siglo XVII.[16]

De todas formas, hay diferencias históricas entre los núcleos del Imperio español en América y no hay manera de tratarlas aquí satisfactoriamente como para suponer los porqués de los desajustes locales, circunstanciales o las disparidades en la comparación macrorregional. Esa historia está aún por escribirse, principalmente a nivel estructural.[17]

Cabe señalar también la proximidad de los dos ambientes, sobre todo en el aspecto jurídico, del fenómeno de la extirpación de la idolatría.[18]

autor, "Ciclos punitivos, economías del castigo, y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México", en Ana de Zaballa Beascoechea (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del Pais Vasco, 2005, pp. 37-56; también John F. Chuchiak,"La inquisición indiana y la extirpación de idolatrías: el castigo y la reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690", *ibid.*, pp. 79-94.

15 Uno de esos importantes esfuerzos: Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías (Cajatambo, siglos XVII-XIX)*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.

16 Merece mención la evaluación de fuentes alternativas como la hecha por John F. Chuchiak, "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Meritos and Their Role in Defining the Concept of Idolatria en Colonial Yucatán, 1570-1780," en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2 (2002), pp. 1-29.

17 El tema puede ser abordado en virtud de las distintas dimensiones sociales y culturales del segmento indígena de esas regiones y después de los acontecimientos de la Conquista, con cuestiones relacionadas con la geografía humana, los brotes epidémicos, la religiosidad y las organizaciones propias de los nativos. Los factores políticos e institucionales de la estructura de dominación social pueden conducir igualmente a debates interminables. La reacción a los abusos cometidos durante los castigos a los idólatras en episodios como la ejecución de don Carlos Ometochtzin de Texcoco, bajo las órdenes del arzobispo Zumárraga, así como los autos de fe de fray Diego de Landa en Yucatán, son algunos de los eventos mencionados generalmente para mostrar la resistencia de la Corona y en la Nueva España a las políticas más severas de reforma de las costumbres o del combate a las idolatrías. El enraizamiento relativo de los conventuales en México, todavía fuerte al pasar del siglo XVI al XVII, estaría en contraposición a los resultados del gobierno centralizador de Francisco de Toledo, que castigó severamente la rebelión inca en Vilcabamba e invitaba a los jesuitas a coordinar la renovación y expansión de la Iglesia episcopal limeña. Estos y otros aspectos pueden mostrar las diferencias o estimular la polémica sobre el tema.

18 Estas políticas y prácticas judiciales se refieren principalmente al ámbito episcopal de la compleja legislación virreinal y son de naturaleza religiosa y moral contra los individuos en la condición jurídica de indio. Nunca hubo "extirpación de la idolatría" como una estructura separada o ajena a

Sin embargo, es importante exponer algunos eventos de inicios del siglo XVII que pueden ser de utilidad para evaluar las influencias peruanas en Hernando Ruiz de Alarcón y otros predicadores de la fe y de las buenas costumbres cristianas de cara a los indios de la Nueva España.

Es casi natural ubicar, en una sola persona, la responsabilidad del inicio de las visitas de una mayúscula Extirpación de la Idolatría en el Perú. Se puede entrever que las desavenencias y pleitos entre un párroco —prominente doctor— y algunas personas del pueblo de Damián en Huarochiri hayan sido el detonante para las detalladas averiguaciones y grandes recolecciones de ídolos y momias, entre otros tipos de huacas y cosas de idolatría.[19] Aunque se pueden encontrar procesos de persecución de indios idólatras anteriores a la actuación de Ávila o antes del inicio del siglo XVII, se acentúa un origen contextual de la extirpación de idolatrías, tiene diversas interpretaciones.[20]

los ámbitos y prerrogativas de las audiencias y tribunales eclesiásticos. La Inquisición normalmente no podía actuar en contra de los naturales de la tierra, aunque era considerable su influencia y su relación con la persecución de los errores religiosos y morales de los indios. *Cf.* Richard E. Greenleaf, "The Inquisition and the Indians of New Spain: a Study in Jurisdictional Confusion" ["La Inquisición y los indios de la Nueva España: un estudio sobre la confusión jurisdiccional"], en *The Americas*, núm. 22, octubre de 1965, pp. 138-151. Por otra parte, los indígenas vivían en contacto con otros sectores sociales y esto explica la interferencia de la Inquisición en ciertos casos. De cualquier manera, tanto en el siglo XVI como en el XVII los indios seguían siendo los neófitos vigilados y reformados a pesar de las crecientes acusaciones y castigos de algunos perseguidores que veían las supervivencias idolátricas o las mezclas con catolicismo, como cercanas o idénticas a la apostasía, herejía y brujería. *Cf.* Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

19 A finales de 1609, el beligerante doctor Francisco de Ávila inaugura un espectacular auto de fe en la capital, con el botín de cosas de la idolatría que había recolectado en las montañas relativamente cercanas. A inicios del siguiente año, Lobo Guerrero, que recién había tomado su cargo como arzobispo de Lima, nombra a Ávila como "juez visitador de las idolatrías".

20 ¿Una venganza personal de Ávila, que se habría salido de control con las visitas eclesiásticas que siguieron? La idea tiene fuertes repercusiones a partir de Antonio Acosta, "La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión, de Pierre Duviols", en *Revista Andina*, 5, 1, núm. 9, 1987, pp. 171-195. La lectura de un mecanismo de control estatal creado como Inquisición para los indios, se asume que sea el otro extremo de este debate. Las campañas eclesiásticas como Extirpación de la Idolatría o Nueva Extirpación, en mayúsculas, como fue escrito por Duviols, sirve justamente para mostrar la peculiaridad institucional de represión a lo que Ávila pregonaba como sobrevivencias escondidas de cultos nativos adaptados a la clandestinidad: Pierre Duviols, *La lutte contre les religiones autochtones dans le Pérou colonial; 'L'extirpación de l'idolâtrie' entre 1532 et 1660* ["La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú Colonial: 'La extirpación de la idolatría' entre 1532 y 1660], Lima, Institut Français d'Études Andines, Travaux de l'IFEA, t. XIII, 1971, pp. 147 y s.; *cf.* Pierre Duviols, "Estudio Preliminar", en *Procesos y visitas de idolatrías; Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 21-162. Lucha titánica para eliminar los restos de paganismo en el Perú o las nuevas formas de religiosidad andina. Tal vez ni una cosa ni la otra, conside-

Heredera de la política de la Curia Eclesiástica de mediados del siglo XVI y de las visitas episcopales impulsadas en la Contrarreforma, la extirpación de idolatrías del siglo XVII se fundaría como institución (si bien entre comillas).[21] El poder antes reservado a la justicia secular para ejercer el castigo de los culpables se trasladó al juez visitador de idolatrías. En varios pueblos de indios en el Perú —como en los corregimientos de Huarochiri y de Cajatambo— hubo muchas expropiaciones y castigos físicos, así como cadena perpetua de algunos dogmatistas, maestros o ministros de idolatría en la Casa de Santa Cruz, en el Cercado de Lima. La presencia de los jesuitas es esencial en una primera fase debido a que ejercían la predicación como coadyuvantes en los procesos de juicio.

No hay duda de que, además del doctor Ávila, el principal personaje de esa época fue el padre Pablo José de Arriaga.[22] Después de su muerte en 1622 hubo un relativo retroceso, ya que es sólo hasta la década de 1640 cuando regresa el frenesí de las campañas con el arzobispo Pedro de Villagómez; sin embargo, éstas suceden sin la presencia de la Compañía de Jesús, que esta vez se niega a seguir a los visitadores de idolatrías.[23]

Fuera del contexto peruano quizá no hayan sido tantos los evangelizadores que en esa primera mitad del siglo XVII se animaron a descubrir las idolatrías ocultas, especialmente en el centro de México. Las viejas guardianías franciscanas y prioratos de otras órdenes conventuales no podían ejecutar la justicia eclesiástica después de 1568, cuando la bula conocida

rando las complejas interacciones socioculturales andinas y las dinámicas e intenciones detrás de tantas campañas y procesos de idolatría. Sospechar que algunos extirpadores de idolatría y acusadores locales querían simplemente expropiar los bienes y aislar a los individuos procesados, tampoco contempla la riqueza de esta historia. Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* [*La idolatría y sus enemigos: religión colonial andina y extirpación, 1640-1750*], Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 34 y s.

[21] Esto se debe a que no hubo nunca una estructura paralela a la esfera episcopal y las campañas dependían de los arreglos entre los líderes religiosos y civiles interesados en hacer las visitas a los pueblos de indios. Ana de Zaballa Beascoechea, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal,* México, UNAM-IIH, 2010, pp. 17-46, en esp. 40 y s.

[22] Arriaga toma la delantera de las campañas sobre todo después de que Ávila sale de escena de aquella jurisdicción en 1617, asignado a una feligresía en el Alto Perú. El jesuita dirigió la prisión de Santa Cruz y asistió a muchas visitas como auxiliar de los jueces, acompañando, entre otros, a Fernando de Avendaño. Arriaga también inspira ordenanzas del virrey Francisco de Borja y en 1621, poco antes de morir, consigue ver publicado su tratado *La Extirpación de la Idolatria en el Perú*. *Cf.* Henrique Urbano, "Estudio Preliminar", en Arriaga, *op. cit.*, 1999, pp. XI-CXXXI.

[23] Duviols, *La lutte contre les religions autochtones…*, pp. 160-165.

como *Omnimodo* fue abolida. Además, parece que los regulares del siglo XVII ya no se preocupaban por las supervivencias idolátricas como los autores de los inmensos tratados de la época de Felipe II.[24]

Por medio de la expansión de los curatos y beneficios y la injerencia en los pueblos comandados por los regulares, se incrementaba el alcance de los clérigos seculares en las comunidades indígenas del siglo XVII. Sin embargo, no se preocupaban por el culto de imágenes milagrosas sospechosas de idolatría, sino todo lo contrario.[25] Tampoco creyeron fácilmente en supuestos pactos diabólicos entre los indios.[26] A pesar de todo esto hubo campo para la demonización de las prácticas locales, partiendo del ejemplo de los movimientos de represión y reforma cultural en Europa, como el creciente papel de la Inquisición contra las magias populares. Como resultado, algunas instrucciones sobre las idolatrías y supersticiones en el siglo XVII novohispano salieron a la luz.[27]

[24] Hombres como Bernardino de Sahagún o Diego Durán, aunque hayan tenido miradas positivas hacia la civilidad o gobierno de los antiguos naturales, expresaron muchas quejas y buscaron examinar muchas prácticas indígenas como señales de paganismo, idolatría, superstición, como se evidencia en los detalles de sus observaciones sobre las costumbres, realizaciones e historias de los indios. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España; primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, 1988; Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas de Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1984.

[25] El culto a imágenes y capillas católicas fue alentado por la política de Contrarreforma debido a la iconoclastia luterana. Antonio Rubial García, "La evangelización novohispana (1523-1750)", en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América*, Lima, UNMSM-Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2009, pp. 45-68, en esp. 61-63.

[26] La comprensión dominante, de arriba abajo en las jerarquías monásticas y eclesiásticas entre los siglos XVI y XVII, inclusive entre los hombres de la Inquisición, era de que los errores de fe y moral indígenas no eran formales, no eran graves. El paganismo parecía superficial y no había ninguna amenaza a la omnipotencia de Dios entre los indios cristianizados. De hecho, los ritos propiciatorios, las prácticas mágicas para la curación y otras solicitudes podían estar relacionadas con suplir lo que no estaba siendo ofrecido por la peculiar religión católica novohispana, la cual es, sin duda, fruto de la hibridación cultural. William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-century Mexico* [*Magistrados de lo Sagrado: Sacerdotes y Feligreses en el México del siglo XVIII*], Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 62 y s.

[27] *Ibid*., p. 64. Estos escritos están más a la vista actualmente, porque al igual que las obras anteriores de Sahagún y Durán, los tratados más relevantes del siglo XVII (por lo menos en lo que respecta a los contenidos extensos y detallados), no contaron con la suerte de ser publicados. Las luchas internas entre regulares y seculares, entre autoridades civiles y clericales, tensiones entre las órdenes monásticas, entre curas, hacendados y corregidores, en fin, una gama interminable de conflictos, pudo haber dejado de lado la cuestión de la idolatría. "Rutina, desprecio o indiferencia" de los evangelizadores, pregunta Gruzinski. El punto es que la Iglesia postridentina no estaría muy preocupada por la idolatría, pero sí con los métodos para una conversión más pro-

En cuanto a esta corriente de investigación y castigo de los delitos de supersticiones diabólicas se observan casos aislados, como el de Hernando Ruiz de Alarcón, quien en 1613 realizó la exposición de indios idólatras y objetos de idolatría al modo de los autos de fe del Santo Oficio. Esto fue denunciado como un desvarío fuera de lugar.[28] Años después, la actuación de un fraile agustino sobre un indio que había bebido poción de *ololiuhqui* también se consideró excesiva y muy cercana a los castigos inquisitoriales.[29] Superstición considerada de las peores por Ruiz de Alarcón.[30] Él tenía muchos colaboradores indios y también ayudaba a denunciar ante la Inquisición personas de diversos orígenes.[31]

funda y que fueran eficaces dentro de las líneas del catolicismo reformado. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII),* México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 150.

28 Fray Juan Carrasco supo, a través de un español cerca de Atenango, que Ruiz de Alarcón había hecho la humillación y castigo en forma de la Inquisición más de una vez. No hubo ningún proceso contra el clérigo, solamente la investigación del caso. Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 304, exp. 39, 1614.

29 AGN, *Inquisición*, vol. 510, exp. 133, 1625.

30 Ruiz de Alarcón relató en su tratado de idolatrías la quema de grandes cantidades de semillas de *ololiuhqui* en Atenango, convocando a la gente para presenciar actos de fe en la plaza central (Ruiz de Alarcón, p. 144).

31 El clérigo denuncia al Santo Oficio la superstición del *ololiuhqui* entre los indios. *Cf.* "Carta del Br. Ruiz de Alarcón hablando de supersticiones de los indios. Tlalquitenango", en AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. 19, 1624. La época de investigaciones de Ruiz de Alarcón sobre el uso de la bebida coincide con gran parte de los procesos inquisitoriales estrictamente contra españoles, negros, mulatos y mestizos (que se relacionaban con indios). Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 130 y s.; *cf.* Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*…, 1991; del mismo autor, *La guerre des images; de Christophe Colomb à 'Blade Runner'* (1492-2019) [*La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón hasta 'Blade Runner' (1492-2019)*], París, Fayard, 1990. El cura hace clara mención de haber remitido al Santo Oficio, además, casos de superstición con una especie de reliquia de vaqueros llamadas "nominas", donde veía el "pacto, por lo menos implícito", que sucedía entre "mulatos, mestiços, indios y gente vil" (Ruiz de Alarcón, p. 148). Traslosheros supone que el cura de Atenango no habría tenido serios problemas con el Santo Oficio, considerando también el tema de sus colaboraciones con la institución. Aunque practicara castigos análogos, no estaba totalmente fuera de lugar, o tal vez un poco porque en aquel momento no era juez regional del provisorato de indios. Pero los curas de indios podían ejercer castigos contra los naturales por sus errores y de modo parecido a las prácticas de la Inquisición véase: Jorge E. Traslosheros, "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 47-94, en esp. 62. Tal vez sea una exageración afirmar que los extirpadores de idolatría hicieran sus empresas individuales no sólo por el celo excepcional, sino también debido a una "manía represiva". Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 153.

La excentricidad desde la perspectiva de un centro de extirpación de la idolatría en el arzobispado de Lima ofrece un margen para hablar de un proceso semejante en la Nueva España. Aunque sin la concepción ni el alcance limeño, la extirpación, específicamente en el centro de México, tuvo un terreno fértil en los albores del siglo XVII, con las nuevas congregaciones que reunían a la menguante población nativa.[32] Fue a partir de ahí que comenzaron los embates de clérigos y doctores para descubrir las idolatrías, como lo señala Jacinto de la Serna, activo extirpador de idolatrías, quien elogiaba la pionera iniciativa del licenciado Pedro Ponce de León y de otros religiosos en el Valle de Toluca, en 1610.[33] Es precisamente en ese año que el doctor Ávila se convertiría en el gran protagonista de la institución antiidolátrica de Lima.

Es posible que existan más coincidencias —un contexto general europeo y americano igualmente adecuado— que relaciones directas entre ciertos eventos y el discurso de la extirpación de la idolatría entre Perú y la Nueva España, pero no se puede negar una fuerte influencia del *momentum* andino sobre algunos hombres en México, Oaxaca, Yucatán y Guatemala. La experiencia y la fama de las visitas en la jurisdicción limeña han de haber entusiasmado a los más aguerridos perseguidores de rituales, costumbres, oficios y objetos de los indígenas novohispanos. Lo que ocurría lejos podría servir para justificar las prebendas en cargos parroquiales, la investidura de juez comisionado, o incluso para confirmar la creencia de que tenía que existir un castigo más severo ante las supervivencias idolátricas y otras desviaciones de los indios de la Nueva España.

Antes de continuar con el caso de Ruiz de Alarcón vale la pena mencionar a Pedro Sánchez de Aguilar, buen ejemplo tanto de las influencias como de los paralelos de la extirpación de idolatrías entre las grandes regiones de la América hispana. Sánchez de Aguilar actuó en algunos pueblos yucatecos como visitador de idolatrías. De hecho, no se puede omitir la fuerza de la persecución de indios idólatras en Yucatán desde la década de 1570.[34]

32 Sobre el contexto de las nuevas congregaciones de indios, *cf.* Alba María Pastor, *Crisis y recomposición social; Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999.

33 La Serna, *op. cit.*, pp. 287-288. El clérigo consideraba, por otra parte, la ambigua connotación política de las nuevas congregaciones de indios del siglo XVII, pues no solamente daban más posibilidades de vigilancia para los clérigos, sino también hacía espacio para la acción de los indios idólatras "dogmatizadores".

34 *Cf.* John F. Chuchiak,"La inquisición indiana…", 2005.

Descendiente de la estirpe de los conquistadores, el decano de la catedral de Mérida había comenzado a investigar idolatrías más de 10 años antes de que Ávila liderara la primera visita en la región de Huarochiri, cerca de Lima. Curiosamente, Sánchez de Aguilar terminaría su tratado contra idólatras en 1613, año en el que se dio el Sínodo de Lima, que ofrecía las principales normativas de la campaña peruana para visitas a las reducciones o pueblos de indios. El objetivo manifiesto de Sánchez de Aguilar en su *Informe contra los adoradores de ídolos* era desbordar la tarea de persecución y castigo de los naturales que calificaba como "herejes *[sic]* idólatras".[35] Esta expresión sería utilizada por Jacinto de la Serna tiempo después.[36]

Sánchez de Aguilar señala en el prólogo de su tratado la falta de una política efectiva de interdicción de las idolatrías en la Nueva España y alaba lo que ocurría en el virreinato del Perú.[37] Indicio de cuán fuerte podía ser la influencia de los episodios andinos para los hombres aplicados a la detección de idolatrías en la Nueva España.

No sólo fueron los episodios, también los tratados peruanos daban ánimo para que no quedaran tan decepcionados con lo que ocurría en el norte del Imperio español americano. En el mismo prólogo de 1636 al informe que había hecho décadas antes sobre Yucatán, Aguilar lamenta no haber tenido acceso al *De procuranda indorum salute* del padre Acosta. Enfatiza más todavía el "libro del P. Pablo Ioseph de Arriaga impreso el año de 1621 (otro Pablo entre las gentes)".[38]

[35] Con respecto a las idolatrías de Yucatán, Sánchez de Aguilar aportó parcas anotaciones que llegaron a la imprenta solamente cuando llegó a vivir a la Ciudad de la Plata. En la capital de la Audiencia de la Provincia de los Charcas se divulgaron sus breves comentarios junto a una buena recopilación de cédulas reales y ordenanzas que señalaban la rigidez en la interdicción y castigo de los indios, de acuerdo con los procedimientos de la justicia civil y eclesiástica. Todo mezclado con argumentos contrarios al castigo severo, pero para ser refutados de forma dialéctica. Aguilar lidiaba con polémicas en los ámbitos del derecho canónico, inquisitorial y civil ante la cuestión de las idolatrías de los indios. Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán [1636]", en Ponce, *El alma encantada…*, pp. 16-122.

[36] La Serna, *op. cit.*, p. 308. Los indios "hereges idólatras", según La Serna, "vsan del traje de corderos, siendo lobos; quieren parecerse á los verdaderos Christianos, siendo verdaderos idolatras", *ibid*., p. 449.

[37] Se queja abiertamente de la mansedumbre de los jueces reales en la Nueva España, siendo que, de forma encubierta y muy lejos, en el Alto Perú, hace reprimendas a las esferas centrales del poder novohispano. También elogia al gobierno peruano del conde de Montesclaros (quien ya había ocupado el cargo de virrey de la Nueva España) y el posterior liderazgo en Perú del príncipe de Esquilache. Ponce, *El alma encantada…*, pp. 21-22. Ambos virreyes conspiraron con el movimiento liderado por el doctor Ávila y el padre Arriaga en los momentos de fuerte afirmación de las visitas contra las idolatrías en el Perú.

[38] "basta citar al Autor, y todo el libro, que parece se escriuio para corroboracion deste informe, y

Ruiz de Alarcón, probablemente en la Ciudad de México, en una de las visitas a sus familiares, debe haber consultado un tratado de idolatrías que provenía de América del Sur. En una parte de sus tratados, en los que hablaba de las huacas, probablemente escrito en 1626 (fecha que escribe en la misma narración), el clérigo recuerda la "borrachera, que es donde va [...] a parar" la investidura del cargo de gobernador entre los indios, tal como sucede en "todas sus juntas". Añade que vio pequeños tecomates de una india en Atenango, los que guardaba en una caja con llave y que "eran heredados de sus antepassados". Considera que los indios tenían mucho "respecto" con estas cosas "como también se refiere en el libro del Piru referido".[39]

No hay forma de precisar la fuente de Ruiz de Alarcón partiendo de los documentos conservados,[40] sin embargo es posible especular que fue el tratado del padre Arriaga. Ésta era obra pública y fue utilizada, por ejemplo, por el padre Anello Oliva y por fray Antonio de la Calancha en textos que fueron terminados hasta 1631. Lo utilizaron justamente para hablar sobre la profusión de ídolos, cosas y lugares sagrados en la superstición de los indios peruanos.[41]

El tratado de Arriaga fue publicado en 1621, alrededor de cinco años antes del comentario de Ruiz de Alarcón sobre las huacas entre Perú y la Nueva España. No podría faltar la circulación del importante instrumento evangelizador que es el tratado del jesuita, con adiciones como el modelo del edicto de las visitas en pueblos de indios. Después de todo, ¿quién más tendría tanto desplazamiento en el imperio católico como los ignacianos y sus escritos?

para confusion de los juezes Reales, que con tanta tibieza ayudan a esta estirpacion; muy al reues del zelo de los dos Virreyes de Lima" (*ibid.*, p. 21).

[39] Ruiz de Alarcón, p. 135.

[40] Los copistas de Ruiz de Alarcón omitieron varias notas explicativas de los originales que se perdieron. Jacinto de la Serna, quien probablemente tuvo en sus manos los originales, tampoco se remite a la fuente cuando extrae pasajes de los textos del clérigo de Atenango, siendo que los parafrasea libremente. *Cf.* Coe y Whittaker, "Introduction...", 1982.

[41] Especialmente el padre Giovanni Anello Oliva, quien no fue publicado en la época (*Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* [1631], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998), copia y parafrasea en el capítulo "de las idolatrías..." (f. 132r.-143r., en la edición pp. 157-170) mucho de lo que existe sobre huacas en el tratado de Arriaga. En Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares esta monarquía*, 6 v., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974-1981, en el t. III (vol. 6), cap. X "En que se dicen la suma de idolatrías que en el Perú trabajaron por extirpar nuestros religiosos...", véase particularmente la p. 834. También Arriaga es citado en el cap. XVIII del t. IV sobre los episodios de la campaña de extirpación de idolatrías.

Muchas huacas de la Nueva España de Ruiz de Alarcón se asemejan a las prácticas y objetos mencionados por Arriaga o sus fuentes escritas sobre el Perú. Pero lo que cabe destacar —independientemente de qué obra haya servido de referencia— son los criterios que sirvieron para preparar tanto la mirada como la pluma del bachiller y beneficiado de Atenango, quien impondrá, a su modo, algunas huacas del Perú para el altiplano mexicano.

Las huacas en Nueva España

Al mismo tiempo que asocia las idolatrías mexicanas con lo pagano grecorromano, con el tema de la brujería europea y hasta con la cuestión de las supersticiones del pueblo español, Ruiz de Alarcón acude, concomitantemente, a otra comprensión recurrente. Las obras de la talla de Bartolomé de las Casas y de José de Acosta en el siglo XVI abusaron en las comparaciones entre los indios mexicanos y peruanos.[42] Poco después de que Ruiz de Alarcón comenzó a investigar las idolatrías de algunos indios en la región del antiguo marquesado, fray Juan de Torquemada publicaba en Sevilla la *Monarquía indiana*.[43] Contempla el mismo razonamiento de Acosta: identifica las costumbres idólatras de mexicanos (y algunas de peruanos) como obra demoniaca que arremeda los ritos de la religión verdadera.[44]

Aunque se minimice la peculiaridad del ejercicio o la excelencia teológica de Ruiz de Alarcón, hay que destacar que su vista estaba atenta a descubrir varios detalles del cotidiano indígena, aunque siempre haya procurado mostrar tramas de idolatría o de superstición en las creencias, prácticas y cosas de los indios.[45]

[42] *Cf.* Bartolomé de las Casas, *Apologetica historia sumaria*, edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels, 3 t., Madrid, Alianza Editorial, 1992; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

[43] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, edición crítica bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, 7 v., México, UNAM-IIH, 1975-1983.

[44] *Cf.* Bernand y Gruzinski, *De la idolatría*…, p. 67. Torquemada hacía todavía amplios comentarios sobre el paganismo antiguo comparado con lo del Nuevo Mundo, cuando trae autoridades grecorromanas y honorables de la Iglesia, lo que, por cierto, ocupaba el mayor espacio de su narrativa, tal vez más de lo que se observa en la *Apologética historia sumaria* de Las Casas.

[45] En opinión de Bernand y Gruzinski, *De la idolatría*…, el tema de la idolatría en hombres como Ruiz de Alarcón y La Serna pierde en la ambición de constituir un cuadro sintético o enciclopédi-

Cabe recalcar que el clérigo de México fue perspicaz al traer una noción de idolatría que tiene cierto tono autóctono al usar la palabra quechua y aimara *huaca*.[46] Mucho de lo que Alarcón veía o procuraba encontrar en el medio mexicano lo relacionaba con cosas de los indios del otro hemisferio. Aunque no las describiera, las huacas de las provincias del Perú le servían de parámetro.

Entre los siglos XVI y XVII hubo la tendencia de considerar que el término podría ser aplicable tanto al objeto como al lugar de culto. En el léxico quechua publicado en 1560 por uno de los primeros misioneros en Perú, fray Domingo de Santo Tomás, *guaca* es sucintamente "templo de ydolos, o el mismo ydolo".[47] En la contemporánea *Relación* de los agustinos en la provincia de Huamachuco, quizá más que una doble interpretación se observa la indefinición del término.[48] Esto refuerza el sentido ofrecido por Ruiz de Alarcón mucho tiempo después: huaca es indistintamente ídolo y lugar de idolatría.[49]

co, pero gana en la perspectiva de recoger lo escondido, desvelando contenidos lo suficientemente ricos para la investigación histórica. Por otra parte, Andrews y Hassig acentúan de Ruiz de Alarcón su "inadecuación como un etnógrafo". Debe tenerse en cuenta que este clérigo no presenta una exposición completa ni hace un tratamiento exhaustivo de la vida nativa, como lo hicieron algunos tratados de misioneros del siglo XVI, como Sahagún (J. Richard Andrews y Ross Hassig, "Editors Introduction: The Historical Context" ["Introducción de los editores: el contexto histórico"], en Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the heathen..., op. cit.,* 1984, pp. 8 y 24). Ambas consideraciones, al principio divergentes, parecen complementarse para un análisis del potencial de las anotaciones y comentarios de hombres como Ruiz de Alarcón y La Serna, en particular en lo que respecta a las prácticas mágicas, al compararlas con la obra de Sahagún, como se hizo en varias obras, como por Alfredo López-Austin, *Cuerpo humano e ideología; las concepciones de los antiguos nahuas,* 2 t., 3ª ed., México, UNAM, 1996. Hace tiempo que el tema de los encantamientos recibe gran atención. *Cf.* Alfredo López-Austin, "Términos del nahuatlatolli", en *Historia mexicana*, XVII, 1 (65), julio-septiembre de 1967, pp. 1-36.

46 El término, en la lengua quechua general, tiene la pronunciación "waka", y muchos autores prefieren flexionarlo en masculino. Pero aquí la intención es trabajar la noción como fue marcada por los españoles en femenino. Si a menudo usaban la grafía "guaca", se prefiere la grafía "huaca" en el patrón del español moderno.

47 Domingo de Santo Tomás, *Lexicon, o vocabulário de la lengua general del Perú compuesto por el maestro F.…de la orden de S. Domingo*, Valladolid, Imprenta de Francisco Fernández de Córdova, 1560, p. 131.

48 Desde la primera vez que aparece la palabra: "en esta província [de Guamachuco] se tuvo notiçia que havía gran cantidad de ydolos y ydolatrías y guacas que llaman los yndios oratorios, donde estan los ydolos y munchos hechizeros, y que hera quase la fuente de donde avía manado las guacas". *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*, edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1992, f. 2v, p. 8. En los folios siguientes también es confuso de entender si huaca es el lugar del ídolo, o ídolo, o inclusive si ídolo y el lugar de culto es lo mismo.

49 Lingüistas y etnohistoriadores ofrecen prácticamente la misma fórmula. En el glosario de su edición del *Manuscrito de Huarochirí*, Gerald Taylor traduce huaca como "ser sagrado (masculino o

Para la más antigua crónica del soldado Cieza de León acerca del señorío de los incas, las huacas serían los oráculos, artefactos que eran también lugares de grandes sacrificios, así como la sede de los tesoros de oro y plata. Aunque podría haber huacas de menor prestigio que parecerían ermitas.[50]

Después de la época de la destrucción de muchas de estas huacas quizá pudieron resurgir y "andaban por el aire", ahora no sólo metiéndose en las piedras, nubes o fuentes para hablar, "sino que se incorporan ya en los indios".[51]

En la confusión de sentidos que ofrecen las fuentes documentales, toca privilegiar cierta comprensión que se combine mejor con el tema historiográfico. Así, para Marco Curatola, en sus estudios de la adivinación en el mundo andino, huaca es cualquier objeto o ente que tenía la función de oráculo.[52] Para Susan Ramírez, cuando trata de los *huaqueros* (cazadores de tesoros) al inicio de la colonización del norte de Perú actual, prevalece la perspectiva de que, en los tiempos incaicos, la palabra significaba *sepultura*.[53] Pero como advierte la autora: descifrar un sentido original de huaca es menos importante que constatar el alcance semántico entre españoles e incluso entre indígenas. El sentido antiguo se pierde y el uso común expresaría que todo para los andinos, sagrado y divino, era huaca.[54]

femenino); la manifestación material de dicho ser sagrado y el santuario donde se practicaba su culto". *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, edición bilingüe de Gerald Taylor, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, UNMSM-Fondo Editorial, 2008, p. 19.

[50] Pedro de Cieza de León, *El señorío de los incas*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 100-103.

[51] Éste es uno de los relatos relacionados con lo que se conocía como *taqui onquy* o "danza de la enfermedad". Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano, Lima, Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo/Universidad de San Martín de Porres-Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, 2008, pp. 129-130.

[52] Curatola expone que en la noción de huaca debe prevalecer la idea del poder de comunicación de las entidades sagradas con las comunidades corporativas de parentesco, sean esas entidades las piedras pequeñas, los ancestros momificados, los lugares míticos de origen: "En efecto, con el término genérico de *huaca*, los andinos indicaban la fuerza que 'animaba' lo que comúnmente está inanimado; y esta 'animación' se manifestaba, en primer lugar, a través de la facultad de 'hablar', de comunicarse con los hombres". Marco Curatola Petrocchi, "La función de los oráculos en el imperio inca", en Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial/ Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008, pp. 15-70, en esp. 17.

[53] Susan E. Ramírez, *The World Upside Down; Cross-Cultural Contact and Conflict in sixteenth-century Perú [El mundo de cabeza; contacto intercultural y conflicto en el Perú del siglo XVI]*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 142.

[54] Sin perder de vista, por supuesto, el sentido profano, de tesoro escondido, como se ve en la práctica misma de los huaqueros. Los artefactos y momias ricamente adornados, los templos y otros lugares en el incesante saqueo de la conquista española, todo podía ser huaca para el común aventurero.

La "plática breve" de la catequesis en quechua, realizada en el III Concilio de Lima, no describía al sol y otros astros ni a los grandes accidentes naturales como huacas. Sin embargo, trata como tales a la espiga de maíz para vigilar la residencia o la sepultura fuera de la Iglesia y otros espacios de ofrenda y oráculo de los indios. Además de esta diversidad, huaca se podría presentar como un reflejo del culto católico. En un diálogo inscrito en ese instrumento de conversión religiosa, los indios idólatras preguntan si las imágenes pintadas o los artefactos venerados en las oraciones de los cristianos no serían sus propias huacas.[55] Esta representación debe haberse alimentado de la experiencia de comunicación entre los evangelizadores y los indígenas.[56]

A menudo las crónicas y tratados del Perú creaban la expresión *ídolos e huacas*. Ya en la *Nueva corónica y buen gobierno* del ladino Felipe Guaman Poma de Ayala se establecía de hecho el binomio "uacas ídolos".[57] Éstos eran grandes diablos para el indio cristiano. Por otra parte, él se preocupaba por el despojo indiscriminado de todos los utensilios de los nativos, como la ropa y los pertrechos de fiestas, caracterizados por Francisco de Ávila como instrumentos de idolatría.[58]

El relato de Huarochiri, también de principios del siglo XVII, extraído de uno o más informantes indígenas de Ávila, expone en su narrativa lo que Juan Carlos Estenssoro evalúa como la reducción de huaca al sentido

[55] Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios… La evangelización en quechua (siglo XVI)*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2003, p. 76.

[56] En cualquier caso, existe un juego complejo sobre la función y el sentido de la imagen. Como apuestan varios autores, las huacas no podían transformarse en alusiones a lo sagrado como deberían ser las imágenes católicas, porque lo sagrado andino era intrínsecamente material. Como los muertos momificados, su presencia no es una representación, es propiamente "una realidad". Henrique Urbano, "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, p. 16). O como compara Carlo Ginzburg, los banquetes rituales con efigies mortuorias o dobles de los reyes ya sucedían (antes del Descubrimiento de América), tanto en Cuzco como en París. En referencia a los estudios de Gombrich, el autor destaca que la "sustitución precedió a la imitación". Carlo Ginsburg, *Olhos de madeira; nove reflexões sobre a distância [Ojos de madera, nueve reflexiones a la distancia]*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 92-93.

[57] Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno,* t. I, edición y prólogo de Franklin Pease G. Y., vocabulario y traducciones de Jan Szeminski, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, f. 262[264], p. 195.

[58] Guaman Poma comenta haber ayudado a Cristóbal de Albornoz, visitador eclesiástico que denunció presuntos conspiradores del *taqui onquy* en la década de 1570. Pero fue crítico voraz del iconoclasta doctor Ávila (*ibid.*, II, f. 1121[1131], p. 905).

de ídolo. Las antiguas entidades heroicas y titánicas en los mitos relacionados con las épocas prehispánicas empiezan a comportarse como "dioses-objeto de escala reducida" cuando el relato entra en la era cristiana.[59] Sin embargo, Estenssoro destaca lo contradictorio de la semántica, especialmente en tiempos de la extirpación de la idolatría. Si la palabra se reduce al más estrecho sentido de ídolo de la refutación cristiana ante los cultos paganos, también se convierte en el imán de toda alteridad. Con la demarcación de las dos Iglesias andinas, la verdadera católica y la falsa demoniaca, ésta tendrá una palabra quechua y un "rostro de indio". O el rostro del pagano de todo el mundo.[60]

La época es de Hernando Ruiz de Alarcón, que se nutre de los diversos sentidos de huaca. Él elabora una larga lista de cosas que van más allá de la estricta representación de Dios como imagen antropomórfica. De hecho, según él, el único dios (en el sentido de forma humana) tampoco sería muy reconocible para los indios de su tiempo.[61]

La actitud de oración a diversos y determinados accidentes, a peculiaridades de la naturaleza, sin duda llamó la atención de Ruiz de Alarcón, lo que luego fijó en su tratado como característica de las huacas mexicanas.[62] Los indios tenían "fe y creencia de que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio, sus buenos sucessos, su salud o enfermedades".[63] En estos ejemplos, huaca muestra ser el instrumento para identificar lo que no encajaba en la aparición de ídolo, imagen o estatua. Pero estas deidades de la naturaleza eran identificadas (o disfrazadas, como sospecha el clérigo) como ángeles

[59] Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad; la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 2003, p. 322.

[60] *Ibid.*, p. 340.

[61] Un vago recuerdo de los indios remitiría a algunos nombres de un dios invocado en los conjuros (Ruiz de Alarcón, p. 134). Se trata en realidad de expresiones alusivas a Tezcatlipoca, como Titlacahuan y Tlalticpaque. Trátase de una entidad que no se puede fijar en el tipo ideal y estar descontextualizada de mitos y ritos, ni concebida estrictamente como figura humana de la visión renacentista de los dioses grecorromanos. *Cf.* Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

[62] Las huacas de Ruiz de Alarcón (que aluden a creencias y prácticas indígenas de los Andes) son motivos para pensar el "paisaje ritual" del México indígena como lo estudia Johanna Broda, entre otros autores. *Cf.* Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-IIH/UNAM/UAP, 2001.

[63] En esta primera analogía con las idolatrías peruanas, Ruiz de Alarcón indica la mezcla con el catolicismo. Las huacas mexicanas serían lugares de ofrendas en días de los santos católicos. Ruiz de Alarcón, p. 134.

y santos por los indios, además de ser, para Ruiz de Alarcón, lo mismo que los faunos y sátiros del paganismo europeo. Todos eran capaces de provocar desastres y enfermedades. Agentes de hechizos, eran exhortados por los curanderos para que los indios se libraran de los males.[64]

A pesar de asociar estas huacas con la adivinación que, veremos, está en el centro de su visión o contienda sobre los errores de los indios, el clérigo de Atenango hizo hincapié en la perspectiva del culto de adoración. Es debido a la falsa "latría" que las huacas surgen en su texto.

La *Historia natural y moral de las Indias* —publicada desde 1590 y consultada con frecuencia a inicios del siglo XVII— estableció la admiración, o más bien el espanto y pesar ante la artimaña diabólica que retenía a los indios peruanos en la idolatría "con cosas particulares".[65] Adoraban ríos, fuentes, cumbres de montañas llamadas *apachitas,* sobre las cuales tenían gran devoción.[66] A estas cosas naturales adoradas, afirma Acosta, "se llama propriamente guaca".[67] Tiempos después de Acosta, otro jesuita, Pablo de Arriaga, refuerza de manera parecida lo que se tenía como fuerte característica de los cultos andinos.[68]

[64] *Ibid*., pp. 190-191.

[65] Acosta, *Historia natural…* En esta obra, el jesuita reelabora la tipología que había utilizado anteriormente, a partir del santo Juan Damasceno: los caldeos inauguraron la adoración de los elementos, los egipcios la de animales, los griegos la devoción a los hombres, lo que da características diferentes a las idolatrías, por ejemplo, en su relación con el mal diabólico y el modo de conversión al cristianismo. José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987, II, pp. 249 y s.

[66] "En los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto", Acosta, *Historia natural*..., p. 224. Al abordar estos cultos, como de las apachitas, Acosta se remite a las opiniones del III Concilio Provincial de Lima, en Taylor, *El sol, la luna y las estrellas…,* p. 99. El Concilio había tenido lugar a inicios de la década de 1580 y aportó las directrices de la Contrarreforma en el virreinato del Perú. Acosta fue una figura central en estas obras, junto con otros jesuitas.

[67] También señala que huaca es el adoratorio, como el del sol y especialmente el del trueno. Los astros son "guacas o ídolos", así como lo son los accidentes naturales excepcionales, deformes. Tampoco dejaron de serlo "ídolos y pinturas": "Llamábanlas en el Pirú, guacas, y ordinariamente eran de gestos feos y disformes". Además, abarcaba el sentido adivinatorio: "en muchas de estas guacas o ídolos, el demonio hablaba y respondía, y los sacerdotes y ministros suyos acudían a estos oráculos del padre de las mentiras". Pero para Acosta, el culto a las imágenes y oráculos era extrapolado, aquí sí, por parte de los indios del México Central véase: Acosta, *Historia natural*..., pp. 221, 223-224 y 230-231.

[68] Arriaga sigue las evaluaciones del III Concilio y el orden de la exposición de Acosta, aunque con un vocabulario más indígena. Las huacas, que en el discurso de Acosta eran del linaje "cerca de las cosas naturales" y se presentaban en oposición a las idolatrías de artificio humano, Arriaga las clasifica como "fijas e inmóviles" (p. 30). No iban a ser eliminadas de los indios y deberían combatirse con la enseñanza de las causas naturales, es decir, con sermones que infundieran la filosofía natural cristiana. Menciona el culto al sol, o Punchao, a la tierra, o Mamapacha, etc.,

Casi repitiendo las palabras de José de Acosta, Arriaga dice que en algunas laderas y colinas los indios dejaban hojas de coca mascada, zapatos viejos, puñados de paja o incluso cúmulos de piedras. Se acostumbró a llamar "corrompiendo el vocablo, Apachitas, y dicen algunos que los adoran".[69]

Ruiz de Alarcón pudo haberse influenciado por las noticias del Perú en temas como éstos, de veneración de fuentes y montañas y, así como el jesuita Arriaga, su contemporáneo, acentuó la comunicación de los idólatras con la naturaleza para obtener buenos resultados en las tareas cotidianas y evitar las enfermedades.

Ruiz de Alarcón hizo una clara analogía entre las ofrendas y las marcas en los pasos, quebradas y cumbres del Perú, con lo que había encontrado en sus andanzas en los yermos del altiplano mexicano. El párroco de Atenango había seguido los pasos de un idólatra y encontró en una colina un montón de piedras. Para el inquiridor era huaca lo que en náhuatl llamaban *teolocholli*. Implica el mensaje de que estos lugares de culto y repositorios de ofrendas son oscuros y difíciles de encontrar, siendo apropiado para el demonio.[70]

Por otra parte, la imitación de lo espiritual por parte del diablo era el acto de peregrinar. El clérigo afirma que era común que los indios subieran a las sierras y cimas de montañas "antiguamente". Pero también en los

llevando a cosas más particulares, como los Puquios o manantiales y fuentes, los ríos, las grandes montañas y sierras nevadas, o Razu, etc. Arriaga, *op. cit.*, pp. 26 y s. La descripción de los detalles para tratar de la diversidad de idolatrías de los peruanos fue resultado no sólo de sus lecturas, sino también por el acompañamiento de Arriaga a las visitas en el arzobispado limeño con diligentes investigadores como Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño.

[69] *Ibid.*, pp. 69-70. En esta última observación, Arriaga se aleja de la exposición de Acosta y de los sermones del III Concilio de Lima. Se remite a Garcilaso de la Vega para corregir que los montones de piedras eran ofrendas para los entes que quitaban el cansancio y ayudaban en los cargamentos. Este acto es el que debía ser pronunciado, corrigiéndose también la pronunciación de *apachita* a "apacheta". Arriaga cita al padre de la Compañía de Jesús, Blas Valera, fuente de información reconocida por el Inca mestizo. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, edición facsimilar preparada por Miguel Ángel Rodríguez Rea y Ricardo Silva-Santisteban, Lima, Universidad Ricardo Palma/Biblioteca Nacional del Perú/Academia Peruana de la Lengua, 2009, f. 30.

[70] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 134. Torquemada cree que una de las razones para esconder las ofrendas en grutas, quebradas y cimas, sea la vergüenza que sentían los idólatras ante lo repulsivo de las cosas sacrificadas a los dioses, relacionando la construcción de altares y templos de los antiguos idólatras con aquellos realizados por los américos. Torquemada, *Monarquía indiana*…, t. 2, p. 200. La impresión de lo repulsivo de las ofrendas a los ídolos de los mexicanos también es notoria en el discurso de Ruiz de Alarcón, por ejemplo, cuando habla del tipo de ofrenda a los "idolillos" Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 136.

pueblos actuales y remotos, tan "apartados de los ministros de doctrina y de justicia [...] por tener menos de quien recelarse".[71]

Para Ruiz de Alarcón *huaca* significa no sólo lugar de culto, sino también el propio ídolo, o mejor dicho, ídolos peculiares. Éstos se mantenían bien guardados y escondidos, como se observa en el Perú. Allá colocan huacas y también los cuerpos de sus antepasados en covachas.[72]

Como gran criterio para convertirse en huaca de la Nueva España, las cosas deben ser omitidas y conservadas con todo afecto y circunstancia. Como los "idolillos" que el clérigo logró arrancar de algunos indios congregados en pueblos de la jurisdicción de Cuernavaca, después de realizar las búsquedas necesarias y obtener confesiones. Ruiz de Alarcón comenta haber llevado consigo notario y testigos contra un indio principal que guardaba una cantidad de estos artefactos. Comenta que los "dilinquentes" tenían en cajas unos "cestoncillos" que llamaban *cuezcomatl,* que era donde los guardaban. Ante la justicia eclesiástica de Ruiz de Alarcón, los indios eran infractores si pensaban que sus muñequitos aumentaban la cosecha de maíz, trigo y otras semillas.[73]

Es posible que Ruiz de Alarcón haya pensado en los objetos de los indios del Perú. El padre Arriaga había descrito la existencia de pequeñas muñecas, como las *zaramamas* y *cocamamas,* para propiciar una buena cosecha de maíz y coca, respectivamente. Las vestían como mujeres y las elaboraban de esas plantas y otros materiales para completar su ropa y pertrechos, como las "mantillas de cumbi muy curiosas". Según Arriaga, "entienden que como madre tiene virtud de engendrar y parir mucho [de las plantas]".[74]

Si Ruiz de Alarcón tuvo la oportunidad de leer estas consideraciones a partir del tratado de Arriaga o fuente similar, entonces pudo distinguir fácilmente los paralelos entre las prácticas de los indios de regiones tan distantes. Como al intuir y descubrir no sólo la custodia de idolillos, sino también de piedras blancas, éstas heredadas por un tal Miguel Escobar, cantor del coro de la iglesia del pueblo de Tasmalaca.[75]

71 Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 138.

72 *Ibid.*, p. 136. Así, considera la misma división de Arriaga, que componía la adoración de los peruanos entre el culto a las huacas y el culto a los *mallquis* (los cuerpos momificados). Otro buen indicio de que Ruiz de Alarcón había leído el tratado de Arriaga.

73 Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 136.

74 Arriaga *op. cit.*, pp. 37-38.

75 Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 137.

Estas piedras podrían asemejarse a las *conopas* y *chancas* descritas por Arriaga: "algunas piedras particulares y pequenas que tengan algo de notable, o en la color, o en la figura". Concibe que son iguales a los dioses Lares y Penates de los antiguos romanos. Podían encontrarse en el camino por casualidad. Diferentes, eran recogidas y llevadas a un hechicero que ejecutaba la "canonización" del nuevo objeto de adoración, el que servía para la buena fortuna, abundancia alimenticia, etc. Pero normalmente —asevera Arriaga— las *conopas* eran heredadas y pasaban de padre a hijo y a nieto desde tiempos paganos. Arriaga usa la palabra *estima* y la expresión *cosa más preciosa* para narrar la adoración de las *conopas* que serían huacas. Otros objetos que aparecen como *conopas* por ejemplo, las *zaramamas* veneradas como madres del maíz no eran tan adoradas. Separaban las espigas que eran excepcionales por su color, tamaño, gemelas. Considerando las rarezas, los indios las conservaban "supersticiosamente como una cosa sagrada".[76]

El jesuita refuerza nociones que ya habían sido abordadas, por ejemplo, por Acosta, cuando éste comentó la adoración por parte de los indios en Lima, de un enorme árbol deforme que había sido cortado por los españoles que querían aprovecharse de su leña.[77] Pero debió ser la relación de Blas Valera, interpretada por Garcilaso de la Vega, lo que inspiraba a Arriaga, inquiridor de idolatrías, para conceder una idea más amplia de lo sagrado en sus visiones de una consolidada religión paralela, nativa del Perú.[78]

[76] Arriaga *op. cit.*, pp. 35-38.

[77] Acosta, *Historia natural…*, p. 224.

[78] Vimos que Blas Valera y Garcilaso fueron citados al hablar de las *apachitas.* Sin embargo, a Arriaga casi nada le interesa la cuestión de distanciar la huaca "ídolo", objeto de culto por excelencia, de la huaca "cosa sagrada", de menor importancia en la adoración. Pero esta distinción es lo que quería el Inca Garcilaso en la disputa por engrandecer a los indios y en particular a la estirpe cuzqueña, al mitigar el mal de la idolatría de los incas. Lamentó que los españoles no vieran la diferencia entre la adoración de ídolos y la atención a otras cosas. Propuso una jerarquía sobre la importancia de las idolatrías andinas. La reverencia principal era ofrecida a Pachacámac como dios invisible y la que era ofrecida al benéfico sol. Los sabios amautas del Inca prácticamente estarían promoviendo la verdadera adoración que se debe a Dios. Lo que era muy diferente de la estima o extrañamiento que generaban otras cosas que también llamaban *huacas*. Entonces, en un tercer escalón de la idolatría y de la huaca, estaba todo lo que era oráculo, tales como las piedras, santuarios y sepulcros. También estaban todas las cosas grandes, mejores, o monstruosas y extrañas, es decir, las cosas nada ordinarias véase Garcilaso, *op. cit*., 2009, fl. 28 y s. Hay autores que destacan la calidad de los aportes del Inca Garcilaso sobre lo sagrado andino, como Sabine MacCormack, *Religion in the Andes; Vision and Imagination in Early Colonial Perú [Religión en los Andes; visión e imaginación en el Perú colonial temprano]*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 338. Cabe destacar que el *Vocabulario de la lengua qquichua*

Incluso si Arriaga hubiera quitado la marca de divinidad para algunos objetos sagrados, las huacas que menciona como *móviles* o como *conopas* implican la idea de lo divino idolátrico.[79] Éste debe ser venerado y apaciguado para obtener a cambio buenos eventos, bienes materiales, buena salud, etcétera.

Más que constar como esfera diabólica, este mundo impregnado de sagrado sería una tradición bastante inútil.[80] Debía eliminarse de los corazones y de las posesiones de los indios. Las pequeñas cosas sagradas podían y debían ser destruidas físicamente con el fin de terminar con la idolatría.[81]

Esta pragmática es la que Ruiz de Alarcón abrazó para abordar los objetos guardados por los indios mexicanos con todo el afecto y el temor de lo sagrado. Quizá estaba viendo esta perspectiva de huaca al hablar de los idolillos envueltos en cestos dentro de cajitas. Un tal Miguel Bernardino, de un pueblo de Amilpas, había negado tener más de uno de estos ídolos realmente "de su herencia, que es lo que ellos llaman ytlàpial".[82] Jacinto de la Serna, quien descubría más analogías de las costumbres al interpretar los papeles de Alarcón, decide que "el seston en Mexicano

o del inca, de González Holguín —publicado en Lima hasta el año 1608 a partir del III Concilio de Lima, o sea, después de más de veinte años de esfuerzos lingüísticos del jesuita para acercarse al mundo indígena, obra conocida por Francisco de Ávila—, contiene expresiones relacionadas con el término *huaca,* dando espacio para las significaciones de Garcilaso de la Vega. Si "huacca" son los "Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo", es "Huacca runa. Carnero, o qualquier bestia monstruosa que tiene mas, o menos miembros, o fealdad natural", mientras que "Huaccap ñam. Passo, o lugar peligroso, o espantable". Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca*, edición facsimilar de la versión de 1952, presentación Ramiro Matos Mendieta, pról. de Raúl Porras Barrenechea, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, p. 165.

79 Es de hacer notar que Arriaga utiliza el término *huaca* muchas veces en el sentido preciso de algo divino que requiere sacrificio, trayendo el binomio "ídolos y huacas" constantemente. Señala que las *conopas* son tan adoradas como las huacas; sin embargo —como es característico en el afán clasificatorio del jesuita—, si las huacas tienen culto público, las *conopas* se adoran en un entorno privado véase: Arriaga, p. 37. En el breve glosario que incluye al final de su trabajo, se observa el patrón de las traducciones de la palabra *huaca* en las crónicas y tratados: "Idolo, o adoratorio, tómase también por tesoro" (*ibid.*, p. 189).

80 Arriaga sigue la opinión de Acosta en *De procuranda indorum salute*, 1984-1987, I, p. 375, en lo que respecta al asunto de que las costumbres inveteradas son el mayor y más difícil obstáculo para la conversión de los indios.

81 Por último, el vocablo *huaca* sirve para describir diversas cosas sagradas, lo que también incluye prácticamente cualquier instrumento de culto. Se convierte en una "categoría objetal", no más que "una forma *sui generis* de la divinidad", como proponen Bernand y Gruzinski, *De idolatría…*, 1992, p. 155.

82 Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 136.

itlapial" es lo que "nosotros llamamos Vinculada".[83] En realidad, *itlapial* significa "su cosa guardada", lo que se puede interpretar como "herencia", tal como lo había señalado Ruiz de Alarcón.[84]

Además de los idolillos, otras pequeñas huacas en envolturas y guardadas en cajas, también herencia de varios indios acosados por Ruiz de Alarcón en la Nueva España, podrían tener cierto paralelismo con las *conopas* de Pablo José de Arriaga, pero no tanto.

En el capítulo de las huacas mexicanas, Ruiz de Alarcón señala en el título las principales: "de las idolatrías y abusiones y obseruacion de cosas a que atribuyen Diuinidad, especialmente el ololiuhqui, Piciete y el Peyote". Va a tratar con profusión del culto a las pequeñas semillas del *ololiuhqui*, de las cuales se hacía una bebida que, según el párroco, sacaba a los indios de su juicio. Este hecho aludía claramente al potencial demoniaco del uso de los granos.[85] El culto ofrecido a la "raíz" llamada peyote era comparable con éste. En algunos casos, la huaca del piciete o tabaco tendría un papel similar. El clérigo seguirá considerando como huaca a los pequeños recipientes para el culto al fuego y a los de tamaño regular para beber pulque.

El *ololiuhqui*, el peyote y los "tecomatillos supersticiosos"[86] son elementos que se guardan, son herencias de los idólatras, pero ninguno de estos materiales tenía similitudes con las huacas peruanas. Es cierto que

[83] La Serna *op. cit.*, p. 300.

[84] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 135. Si el clérigo tenía razón al pensar en la idea de herencia, falló en otro pasaje al traducir *itlapial* como "los que tienen obligación de guardar la tal cosa" (glosario en Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heather*, 1984, p. 314). Pero este mensaje también parece tener un significado concreto. En Molina "Tlapialia.nite. guardarle algo a outro, o guardar hazienda ajena". Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 6ª ed., México, Porrúa, 2008, p. 131. Los indios parecían dar mucha importancia y tendrían expectativas con esas cosas que serían comparables con las *conopas* de Arriaga en cuanto a ídolos de linaje como los tuvieron los antiguos romanos. Sin embargo, como advierte Gruzinski, los "paquetes" o "relicarios" que evocan los *tlaquimilolli* que hacían la alianza entre el dios tutelar y su pueblo, conjuntos de cosas "heteróclitas" deben "poseer un sentido interpretativo que se nos escapa; en cualquier caso esconden una fuerza cuyas emanaciones se temen" véase: Gruzinski, *La colonización de lo imaginario…*, p. 156; *cf.* López-Austin, "Términos del nahuatlatolli", pp. 1-36, en esp. 23.

[85] La ingestión de las plantas que embriagan y provocan visiones era parte de una de las técnicas de "prestigio" de los demonios, enfatizaría Las Casas. No obstante depositase el problema en las Indias de Portugal, es decir, en el Lejano Oriente. El dominico aclara que el prestigio "según Sant Isidro en el 8º libro, capítulo 9º de las Ethimologías" es "un engaño o burla de los sentidos." En la ilusión demoniaca se engañan no solamente los sentidos, sino también el "juicio del entendimiento y de la razón" véase: Las Casas, *Apologetica historia sumaria…*, II, p. 736.

[86] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 137.

el tratado del padre Arriaga demuestra preocupación con las *aquillas,* finos recipientes para beber chicha de maíz, embriagante común de los andinos. Pero éstas eran empleadas sólo como herramientas para ofrecer la chicha a las huacas.[87] El *ololiuhqui* podría tener cierto paralelismo con las semillas conocidas como *espingo*, pero tampoco se definían como huacas.[88]

En otras observaciones, el jesuita no encuentra una deidad en la hoja de coca. Aunque puede notarse que tiene un sentido de sacralidad difusa o subliminal en muchas crónicas del Perú, que sin duda acentuaban su uso como sacrificio a las huacas.[89] El tabaco con cal, o *tenexietl* entre los mexicanos, pudo haber tenido una utilidad parecida a la planta andina en los recorridos, ayudando en las grandes altitudes.

De todos modos, la investigación de las costumbres de los indios de la Nueva España dedujo de sus plantas embriagantes la manifestación de ídolos o huacas, es decir, deidades y vehículos del demonio por excelencia. Esas plantas son las principales huacas de Ruiz de Alarcón.

Los granos de la vaina de *ololiuhqui* y el peyote pueden no ser exactamente ídolos. Los nativos "veneran mucho más" a los idolillos.[90] Esto remite a la distinción entre la adoración y el respeto a las cosas sagradas por parte de los idólatras, es decir, aparece aquí la correlación de códigos y más o menos la diferencia entre la reverencia a las imágenes y el cuidado con las cosas consagradas por el ritual católico. En resumen, remite

[87] Arriaga se queja de que antes de la fase inaugurada por las campañas de Francisco de Ávila a principios del siglo XVII, a los evangelizadores en el Perú no les importaba éste ni muchos otros utensilios de los indios. Como las diademas de cobre o los cuernos de venados, que servían para el culto y la fiesta a las huacas. Por otra parte, las *aquillas* servían para la bebida, y la chicha es la razón de la embriaguez en las fiestas y una gran ofrenda para las huacas. Arriaga, pp. 80 y ss.

[88] El *espingo*, explica el jesuita, "es una frutilla seca, al modo de unas almendras redondillas". Traen el producto de la región de los Chechapoyas. "Dicen" que es "muy medicinal" (Arriaga, p. 53). De la región costera de Chancay hacia abajo, la costumbre es que el "hechicero" y la huaca (por medio del sacrificio) beban la chicha llamada "yale", que se elabora de maíz germinado que se mezcla con saliva. A continuación, ponen polvo de "espingo" en la preparación, lo que "les vuelve como locos" (*ibid.*, p. 50). Sin embargo, en las crónicas del Perú no hay mención del *espingo* en el sentido de divinidad o sacralidad. La semilla era conocida como embriagante y principalmente como droga medicinal.

[89] Sin embargo, el cronista Guaman Poma apunta que el arbusto de la coca y la hoja eran verdaderas deidades entre los indios llamados *antis*, de la parte amazónica de los reinos del Perú. Si estos indios sacrificaban sebo de culebra, maíz, plumas de pájaros y hojas de coca al jaguar, "así mismo adoran los árboles de la coca que comen ellos, y así les llaman cocamama, y lo besan, luego lo meten en la boca". Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica...*, I, f. 269 [271], p. 202.

[90] Ruiz de Alarcón, p. 135.

al discurso del Inca Garcilaso sobre los significados de huaca y al padre Arriaga, cuando éste menciona que las *conopas* eran estimadas y canonizadas y algunas llegarían a ser hasta divinidades.

Ruiz de Alarcón explota el gravísimo error de la adoración a una más de sus huacas: el amaranto, o *hualtli,* en forma de ídolo *(tzoalli)*. Los ingerían en "acción de gracias" y es "donde manifiestamente ay formal ydolatria".[91] Por su parte, La Serna retoma una historia de Pedro Ponce de León, respecto del consumo de hongos silvestres *(quautlan nanacatl)* en una reunión donde algunos "malignos ministros" quisieron "imitar" el "Santo Sacramento de la Eucharistia".[92] Pero ninguno de estos clérigos consideró la ingesta de *ololiuhqui* o de peyote en un sentido estricto de pervertida imitación de la verdadera religión.

Ni el *ololiuhqui* ni el peyote fueron considerados con el denotativo *téotl,* que en muchos estudios realizados en el siglo XX parece ser el sustituto náhuatl para el quechua huaca.[93] Ruiz de Alarcón habló de los tecomates, pero no comentó nada, o no consideró como deidad a la bebida *octli* —los *centzontotochtin* rescatados por Sahagún como dioses—, aun-

[91] *Ibid.*, p. 137.

[92] La Serna *op. cit.*, p. 282.

[93] Bernand y Gruzinski, *De idolatría…,* buscan explorar la similitud entre estas expresiones indígenas para abordar el desfase entre el pensar indígena y la visión más estricta de idolatría de los españoles. Consideremos que, en el prólogo de su libro de historia natural, Sahagún expone la disputa entre los diversos significados que consideraba para el término *téotl*: "Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban téutl; quiere decir 'dios'". Y si bien proponía la traducción "dios", después refuerza otro significado: "este vocablo téutl quiere decir 'cosa estremada en bien o en mal'", en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España; primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, edición de Alfredo López-Austin y Josefina García Quintana, 2 t., Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 677. A semejanza con lo expuesto en particular por el Inca Garcilaso, viene la idea de pensar que *téotl* pueda ser lo que corresponde a huaca. En este sentido, o buscando este tipo de fuente para la argumentación, hay autores que ven en *téotl* el significado de sagrado como lo "irracional" de Rudolf Otto, el significado de "mana" de Marcel Mauss, etc., sobre todo a partir de las primeras valoraciones de *téotl* e *ixiptla* por parte de Arild Hvidfeldt. *Cf.* el artículo "Lo sagrado en Mesoamérica", reeditado en Yolotl González Torres, *Reflexiones sobre religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 247 y s. Sin embargo, hay quien prefiera reservar la palabra *téotl* para dioses personalizados, no siendo propicia para la idea de *mana*. Enrique Florescano, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 27, 1997, p. 42. En este aspecto, se incluye la interpretación de hombre-dios no como poseído por los dioses, ya que sólo sería *ixiptla*, "receptor", "cobertura de la fuerza divina". En el uso de drogas como el *teooctli*, el peyote o el *teonanácatl*, se transmitiría esa fuerza de los dioses de manera transitoria a los que las tomaban. Alfredo López-Austin, *Hombre-dios; religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973, p. 127.

que haya extraído un conjuro para la planta de maguey y, por extensión, para el *octli*.[94]

De cualquier manera, este clérigo y La Serna normalmente hablan de la "gran superstición" o "deidad" de otras plantas o pociones embriagantes. Por tenerse como "cosa divina" colocan las pepitas de *ololiuhqui* "en sus altares en las mejores cajuelas o canastillos que alcanzan, y alli ofreçerle inçienso y ramilletes de flores, y barrer y regar el aposento con mucho cuidado".[95] Las semillas se encontraban en "cestoncillos" hechos "el mas curioso que pueden". Quedaban detrás de pequeños altares con ofrendas en una habitación de la casa que llamaban *santocalli*. No habría, así, mayores signos de adoración de un ídolo o de veneración de un dios, es decir, de un demonio. Ruiz de Alarcón dijo que los indios tenían miedo del *ololiuhqui* o de la "deidad que creen reside en él".[96] La Serna no se decide si adoran "el ololiuhqui, o el demonio en él".[97] No hay que perder de vista que el mayor temor de la idolatría (en la Biblia) es el demonio que figura en el ídolo inerte.[98]

Cabe destacar que la deidad del o en el *ololiuhqui* crea un problema particular que molesta a Ruiz de Alarcón: "por esta razón tienen […] temor" a la semilla.[99] Es el principal obstáculo para la extirpación de la peculiar huaca. El "temor y miedo […] les impide la conffesion", ya que no quieren de ninguna manera "enojar aquella falsa Deidad que finguen [*sic*] en el ololiuhqui".[100] Ruiz de Alarcón propone la metodología de bús-

[94] Al anotar el conjuro del curandero sobre quien sería el causante de una fractura ósea, Ruiz de Alarcón *op. cit.* (p. 213) traduce: "que es esto que ha hecho mi hermana, los ocho en orden, la muger como huacamaya". Andrews y Hassig en Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen...,* 1984, p. 190 señalan el error de la "metaphora" (Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 213) para la planta como guacamaya y proponen la siguiente traducción del pasaje en náhuatl: "que hizo mi hermana más vieja, mujer ocho-pedernal, mujer tierra del vino".

[95] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 218.

[96] *Ibid.*, p. 143.

[97] La Serna *op. cit.*, p. 387.

[98] José Ramón Busto Sáiz, "El demonio cristiano: invariantes", en Fermín del Pino Díaz (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Departamento de Antropología de España y América, 2002, pp. 23-32, en esp. 32.

[99] Lo que da margen para que los estudios antropológicos examinen la cuestión del peligro de la contaminación de lo sagrado. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia…*, pp. 185 y s.

[100] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, pp. 142-143. Aparece el problema del examen de las conciencias: "los miseros indios son tan pusilanimes y tan flacos en la fe, que creen que si lo manifestasen, el mesmo ololiuhqui los mataria o les haria otros muchos daños, y así es su escusa: ipampa àmo nechtlahueliz, que es como si dixesen, porque el ololiuhqui no se declare por mi enemigo" (*ibid.*, p. 147). El clérigo se dedica a contar varios casos de búsqueda y captura de las semillas de *ololiuhqui*, tarea que encontraría la negativa de los "dilinquentes" de admitir que ellos guardaban las

queda y recolección de las herencias sagradas de los indios. El predicador de la extirpación de idolatrías quería que jueces y párrocos actuaran con rigor contra los errores más comunes de los feligreses.[101] Tal vez por esto se tenga que plantear la cuestión de evaluar si algunas idolatrías en la Nueva España serían similares a las que había en las provincias del Perú. Los indios de allí habían mantenido reglas estrictas hasta entonces.[102] Impregnadas en el hábito indígena, sería necesario "segunda y tercera reja" para erradicar las raíces de la idolatría (si recuperamos las palabras del padre Arriaga).[103] La idea de antigua tradición, difícil de quitar a los indios, era acorde con la enseñanza de Acosta en el documento *De procuranda indorum salute* que, por cierto, fue aconsejado por Arriaga en relación con que todos los clérigos que lidiaban con indios lo leyeran.[104]

Sin embargo, si huacas "en este Reyno se hallan —advierte Ruiz de Alarcón— no muchas" hay.[105] El bachiller expresa cierta vacilación en aceptar este aspecto de la profunda costumbre o "segunda naturaleza" de los indios —si buscamos el principio aristotélico que había sido usado por Las Casas para defender que la idolatría era natural y, por lo tanto, un error pagano sin carga de maldad—.[106]

semillas. Había resistencia a tocarlas. Queda la duda de si el temor de entregar las huacas consistía, básicamente, en el temor al castigo de los jueces debido a la prueba material de idolatría.

[101] Los indios tratan de evitar la entrega de semillas a los "ministros eclesiasticos, especialmente si son jueces que lo pueden prohibir y castigar", en Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 142. Poco después de hablar de algunos momentos sobre la persecución al *ololiuhqui*, el cura recomienda "lo primero, que el yndiciado" al "tener ydolo o otra cosa que adore", que se tome preso "antes que pueda preuenirse, ni dar noticia a los suyos al tiempo de la prission, para lo cual sera aproposito coxerlo fuera de su pueblo". Vale la pena comparar los otros consejos que muestran la dimensión práctica de la persecución y señalamiento como indiciado de los indios idólatras, lo que se asemeja a las recomendaciones de Arriaga al final de su manual limeño de extirpación de las idolatrías: "Lo segundo, que cojiendo por una parte al dilinquente y por otra poniendo guardas de satisfacion a la casa o lugares donde ay noticia esta el tal ydolo o supersticion, sea todo a vn tiempo, y aun sera bien ponerla por lo menos a los parientes mas cercanos como a muger, hermanos, etc. Lo tercero, que el juez sea recatado en los ministros [los párrocos], y no se fie de ninguno del pueblo del dilinquente, porque de ordinario ninguno ay fiel. Lo quarto, que siendo posible, el juez por si mismo saque los ydolos o cosas supersticiosas que se buscan, y no siendo posible sus ministros, y siendo forçosso sacarlos el delinquente, abran los ojos juez y ministros porque en tal caso el dilinquente si puede se tragara el ydolo por ocultallo aunque este ya convencido y sepa que tragarlo morira ciertamente. Lo quinto, tambien se advierta que suelen por disimulo quando no ay lugar para mas, meter el ydolo en alguna olla vieja y sucia…" Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 144.

[102] *Ibid.*, p. 134.

[103] Arriaga *op. cit.*, p. 24.

[104] *Ibid.*, p. 142.

[105] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 134.

[106] Entre otros, *cf.* Pagden, *The fall of natural man…*

Para Ruiz de Alarcón la huaca, como distraída ignorancia de antigua costumbre, es causa menor de la idolatría. El clérigo no parece dispuesto a aminorar o perdonar las faltas de los indios, y especialmente los errores de los principales antagonistas de su discurso. De las idolatrías, confronta, "las mas tienen principio y rayz en los curanderos y sortilegos".[107]

Cabe señalar que, aunque proponga una lista de huacas como herencias de los mexicanos, después de todo, los principales ejemplos de ese tipo de idolatrías se encajan en la disputa contra el mal mayor, los adivinos, médicos, líderes rituales del medio indígena. Para Ruiz de Alarcón el *ololiuhqui*, el *piciete* y el peyote eran esencialmente huacas bajo el control de los diabólicos hechiceros.

La extirpación de los oráculos y de la embriaguez

En el preámbulo del tratado sobre idolatrías mexicanas, Ruiz de Alarcón explora rápidamente algunos de los " imaginados dioses" del delirio de los indios y el absurdo de que el fuego era el principal de ellos. En la retórica de la razón natural cristiana no habría cabida para creer en el poder de voluntad propia de las cosas creadas por Dios, a menos que fuera el resultado de una confusión de las apariencias, consecuencia de la ingenuidad y de la falta de educación. La filosofía natural, sin embargo, podría dar lugar a la influencia y al actuar concreto del espíritu maligno en la naturaleza sublunar y la mente humana.[108] Tal vez por este detalle el clérigo del México central complementaría la narrativa con los *brujos nahualles*.

El título del preámbulo de su tratado define la cisión, o mejor dicho, la ambigüedad del entendimiento teológico de los males paganos (entre naturales y preternaturales): "Del fundamento de las idolatrías. De la adoración y culto de diferentes cosas en especial del fuego. De los brujos nahuales y como puede ser".[109] Esta distinción tiene importancia en las políticas clericales.

Es cierto que el tomismo estableció que las supersticiones en el mundo bárbaro trajeran la marca de la idolatría y del pacto demoniaco, lo que repercute de diversas formas en las visiones del mundo indígena y en

[107] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 134.

[108] *Cf.* Stuart Clark, *Pensando com demônios; a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna [Pensando con demonios: la idea de brujería en el inicio de la Europa Moderna]*, São Paulo, EDUSP, 2006.

[109] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 131.

las intenciones vinculadas con estas representaciones en un contexto de relaciones interculturales bajo la autoridad superior de burócratas civiles y religiosos españoles, siendo que hay inclinaciones y paradojas en estos discursos hegemónicos relacionados con la expansión europea en mundos considerados bárbaros.

Pau Rubiés destaca una tensión que recorre el pensamiento sobre la idolatría en el cristianismo occidental. Señala que existe la herencia *estoica* o *platónico-estoica*, frente al aspecto irracional de los hábitos paganos. Por otra parte, la perspectiva *fidelista* de origen agustiniano refuerza el sentido de pecado y el papel activo del diablo.[110] Inherente a este argumento está el sentido de que la tradición medieval de la predicación moral que confronta vicios y virtudes a menudo se ve nublada por su hincapié en el pecado mayor del *Decálogo*: el culto a los ídolos, desatención y afrenta a la verdadera divinidad.[111]

Desde la visión de una irracionalidad de ignorantes o del apetito sin control de los gentiles hasta la más fuerte demonización de la idolatría, o de cualquier costumbre, tenemos un proceso histórico que culminaría en la mayor intolerancia con los indígenas, durante la extirpación de la idolatría del siglo XVII, sobre todo en la Nueva España. La polarización del pensamiento de la idolatría apunta ambigüedades en los discursos; no obstante, en Ruiz de Alarcón poco se vislumbra aquella idea "estoica" de la idolatría como irracionalidad e ignorancia. Se evidencia así la lucha contra los idólatras diabólicos.

El énfasis en historias de *nahualtin* en el prólogo de la instrucción acerca de los errores de los indios no fue sin un propósito. El complejo cultural mesoamericano (de larga duración) respecto de los poderes de los nahuales, como la capacidad de las transformaciones y desplazamientos corpóreos,[112] se encaja en la preocupación clerical con la presencia y acción del espíritu diabólico. Ruiz de Alarcón deja claro que

110 Jean-Pau Rubiés, "Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry" ["Teología, etnografía y la historización de la idolatría"], *Journal of the History of Ideas*, v. 67, núm. 4, 2006, pp. 571-596, en esp. 573.

111 Estos desplazamientos se pueden notar en los discursos contra los enemigos internos en Europa y se reflejan en América, como lo señalan varios autores. Sobre el tema en general, *cf.* John Bossy, "Moral Arithmatic: Seven Sins into Ten Commandments" ["Aritmética moral: siete pecados en diez mandamientos"], en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe [Conciencia y Casuística en la Europa moderna temprana]*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. pp. 214-234.

112 *Cf.* Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, UNAM, 2011.

su misión principal es combatir a los especialistas indios de la cura y del maleficio.[113] Son hombres y mujeres desafiados por el docto sacerdote de Atenango y que Osvaldo Pardo define como "cruzada personal para desafiar a la autoridad y el espacio social de los curanderos locales".[114] Jacinto de la Serna es más incisivo en esa disputa contra los especialistas indios, tanto que parece ser una pelea entre iguales.[115]

Ruiz de Alarcón, a pesar de demostrar que las idolatrías podían ser prácticas tradicionales utilizando el término *huaca*, reforzaría el punto de la responsabilidad esencial de los agentes primordialmente diabólicos. Los "curanderos y sortilegos", causa artificial de la idolatría, son figuras a las que hay que descalificar. Elemento "activo", enfatiza La Serna, que debe ser impugnado para acabar con la "peste" de la idolatría.[116]

Ruiz de Alarcón confronta la vanidad de los sacrificios: para aplacar la ofensa de la deidad que creen sea la causa de los males, los indios la

[113] Desde la época del auge franciscano se intentaba impedir a los indios considerados supersticiosos que entraran en los hospitales. *Cf.* Carlos Biseca Treviño, "Los médicos indígenas frente a la medicina europea", en Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana siglo XVI: historia general de la medicina en México,* t. II, México, Academia Nacional de Medicina, UNAM-Facultad de Medicina, 1990, pp. 132-153. Los curanderos indios y de otros orígenes no podían ejercer oficialmente sus conocimientos, pero a menudo eran tolerados, aunque muchos hayan pasado por las averiguaciones del Santo Oficio. Noemí Quezada sostiene que en gran parte de los documentos inquisitoriales en causas contra las magias en las prácticas curanderas, se expone la presencia directa e indirecta de indios véase: Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio*, México, UNAM-IIA, 1990, pp. 30-31. Vale advertir, como es común en el discurso histórico y antropológico, que evitamos encuadrar la etiología y las prácticas indígenas para el tratamiento o manifestación de enfermedades en la criba de vicios y virtudes del pensamiento católico colonial.

[114] Osvaldo F. Pardo, "Contesting the Power to Heal: Angels, Demons and Plants in Colonial Mexico" ["Impugnando el poder de curar: ángeles, demonios y plantas en el México colonial"], en Nicolás Griffiths y Fernando Cervantes (coords.), *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America [Encuentros espirituales: interacciones entre el cristianismo y las religiones nativas de la América colonial]*, Birmingham, University of Birmingham Press, 1999, pp. 163-184, en esp. 175.

[115] Quiere sustituir las exhortaciones de los indígenas a las plantas autóctonas y otras entidades, por el conjuro de la fe en Dios. Piensa curar un hechizo con la administración de un *itlapial* que era suyo, eso es, una reliquia, los restos mortales de un curandero español (considerado por muchos en Nueva España) "Sancto Gregorio Lopez". La Serna destaca la ira divina contra los pecadores idólatras, citando a Torquemada. La Serna *op. cit.*, pp. 301-302, 457 y 285-286, respectivamente.

[116] La Serna exhorta a la "destrucción de la idolatría, y muerte de sus falsos Dogmatistas", en La Serna *op. cit.*, p. 475. En el relato sobre el culto al fuego, acentúa el papel central de los indios ancianos. Uno de ellos es "Viejo Maestro de Ceremonia idolátrica", otro es "Ministro del Demonio". Son los protagonistas de la idolatría, el diablo como tal. Y tengo por cierto para mayor lastima, y confusión nuestra, que todos (…) están apestados passiva, y activamente: unos porque vsan todos los conjuros, embustes, y supersticiones, que e referido; y otros passivamente, consintiendo que hagan, y usen de ellos, principalmente en sus curas". *Ibid.*, p. 447.

proveen de ofrendas. Pero son los médicos adivinos los que incentivan a sus pacientes a los sacrificios al sol, al fuego o al *ololiuhqui*.[117] La causa de las ceremonias no era tanto el hecho de una costumbre antigua, aquella herencia o *itlapial* que también incomodaba. Esto parecía residual, pues existía un "motor de arranque" bastante actual. Por ejemplo, los indios encienden velas para las semillas de *ololiuhqui* porque fueron persuadidos por los curanderos, actores malignos, influenciados a su vez por el demonio.[118]

Tal vez sea correcto evaluar que los médicos endemoniados, la pesadilla de los extirpadores de las idolatrías mexicanas, se encontraban en el discurso para "dramatizar la situación".[119] La supuesta conspiración demoniaca serviría como argumento para el convencimiento de revisar las leyes consideradas ligeras con el fin de delegar más poder a los tribunales episcopales, incluso considerando el prestigio de los jueces eclesiásticos en la extirpación de las idolatrías en el virreinato del Perú.

La entonación diabólica, considerando que existiera en el discurso del padre Arriaga, no es aguda. Tal vez porque la institución limeña contaba con una política más eficaz de amenazas y encarcelamiento para los indios hallados culpables. Ahí no tenía que vociferar por una política rígida contra los maestros de rituales cuando ésta ya era vigente en el arzobispado de Lima.

Aunque Arriaga tuviese la visión de una verdadera Iglesia idolátrica con toda la jerarquía sacerdotal que se manifestaba de vez en cuando en alguna fiesta, y aunque considerase que de cada 10 indios uno era hechicero, esta cifra no pasaba de ser coadyuvante de la idolatría. No aparece como gran causa del mal, que sería, por otro lado, la carencia de la doctrina cristiana. La educación podría evitar la adoración a las huacas como el sol y el mar, reconocidas por él como "inmóviles", y respecto de la gran cantidad de pequeñas cosas sagradas, huacas "móviles" que sobrevivían y estaban en posesión de los indios, esto también dificultaba la conversión.[120] Quizá correspondiendo a la voluntad de los párrocos en general,

[117] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 195.

[118] La Serna *op. cit.*, p. 305.

[119] Bernand y Gruzinski, *De idolatría*…, 1992, p. 139.

[120] Arriaga, p. 104. *Cf.* Juan Carlos García Cabrera, "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia*…, pp. 95-110.

la extirpación de la idolatría en el Perú parece mucho más recelosa que en México, evitando la acusación de idolatría formal en el seno de las comunidades rurales andinas.[121]

En Ruiz de Alarcón —a diferencia de Acosta y Arriaga— no se destaca la idea de la necesidad de educar a los indios. Después de todo, en México central hacía mucho que habrían sido catequizados. Tal vez no le importaba la construcción de una Iglesia reformada algo sincrética, considerando la yuxtaposición de idolatría que había en el catolicismo de los indios. En comparación con Arriaga, Ruiz de Alarcón no considera la educación sino sólo la vigilancia, la cual también debería concentrarse en la destrucción de las huacas.

Lo que se vislumbra por el título de su tratado es el rápido tránsito entre las dos razones de la idolatría: de las costumbres (paganas) a las supersticiones (diabólicas). Al presentar como telón de fondo el problema de la deidad en criaturas como la huaca del *ololiuhqui* o del *piciete,* lo que realmente importa es el uso oracular de estas plantas.

El relato que Ruiz de Alarcón habría extraído del "cacique" don Baltasar de Aquino —el más antiguo de los ministros de idolatría interrogados— enfatiza el papel del *tenex yhetl* (tabaco con cal) en la peregrinación a las montañas en tiempos paganos. El tema habría permitido pensar en la *apachita* novohispana, es decir, en el *teolocholli*, supersticioso montículo de piedra. Pero Ruiz de Alarcón prioriza el tema de la adivinación al tratar del relato en que el peregrino masticaba tabaco, "ángel de guarda".[122]

Por otro lado, el *piciete* es una de las principales huacas de la Nueva España.[123] Eran innumerables las ocasiones en que Ruiz de Alarcón trataba de encontrar idolatría formal cuando los indios invocaban esta sustancia.[124]

[121] Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Perú [La cruz y la serpiente: la represión religiosa y resurgimiento en el Perú colonial]*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996, p. 63.

[122] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 139.

[123] *Ibid.* "también tienen abusion em esta yerba, atribuyendole diuinidad".

[124] Si Ruiz de Alarcón "estaba correcto en ver los encantamientos como oraciones, porque la oración es su modo dominante, [...] sólo con el propósito de presentar la petición o dar una orden, nunca para hacer una confesión o expresar alabanza o agradecer la dádiva". Andrews y Hassig, "Editors introduction...", p. 26.

La idolatría "formal" es consciente, intencionalmente maligna.[125] Ruiz de Alarcón la caracteriza con un pleonasmo: "se offreçe offrenda y sacrificio" a varias entidades como "al fuego o al piçiete, o a alguno de los ídolos de su gentilidad como al quetzalcoatl, o a la xochiquetzal".[126] Al final, cuando los extirpadores de idolatría indican la existencia de una tradición de culto al tabaco, o su uso por un médico *ticitl*, es sólo para destacar al ídolo como receptáculo del espíritu maligno y por intervención de un hechicero.[127]

Para Ruiz de Alarcón la idolatría es comparable, está combinada y se confunde con la adivinación. Refiriéndose a san Gregorio, el tratadista advierte que: "el santo igualó y puso en el mismo grado la idolatría y el sortilegio, y verdaderamente es lo mesmo, pues en el sortilegio se valen del favor del demonio, y muchas veces le invocan, o por lo menos los dioses de su gentilidad, con que se debiera poner mucho mayor cuidado del que oy ay, en extirpar tan mala costumbre".[128]

Desde ese punto de vista, que entreteje la adivinación y la idolatría, el tabaco encuentra su lugar de honor, siendo que el "médico […] ticitl" es el depositario del arte mágico y el párroco había sugerido "que este nombre se tenga por sospechoso".[129]

[125] Como señala Lara Cisneros, en términos jurídicos, la idolatría formal era considerada tanto por importantes teólogos como en manuales para evangelizadores, una ofensa "a sabiendas de que existe un Dios único y verdadero" y es donde "cae toda la malicia de la idolatría". Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo* XVIII, México, UNAM-IIH, 2014, p. 116.

[126] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 172.

[127] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, ruega a Dios: "librenos (…) por su misericordia del que para nuestra perdiçion disfraça y reuoça sus enbustes y soberuia con la cobertera y disfres del piçiete. Amen" (p. 173). Los indios, "de todo punto ygnorantes de la sçiençia de la mediçina, toda ella la reduçen a superstiçion, y ora pertenesca a çirugia ora a mediçina, toda la incluyen en casi un modo de superstiçion". Añade que "muchas veçes passa a echiceria y pacto con el demonio" (p. 200). Se atribuyó al tabaco el término "tlamacazqui", que Ruiz de Alarcón traduce generalmente como "espiritado". Según La Serna, respecto de la identidad del tabaco con tales oficiantes o curanderos: "se les hechaua de ver, que eran estos hombres penitentes, y espirituales (y por esso á las yerbas, ó instrumentos, que ellos tienen para sus embustes los llaman espiritados, como al piciete, ó tabaco, ó á otra qualquiera cosa, á que atribuian deidad llamandoles *Tlamacazqui*, esto es, el espiritado, el divino)". La Serna *op. cit.*, p. 389.

[128] En la introducción al quinto bloque de manuscritos de Ruiz de Alarcón, son varias las referencias a la tradición patrística y a venerables (San Jerónimo, San Isidoro, San Agustín y San Gregorio), pero inclusive se menciona a Cicerón. Son pasajes que remiten al profundo error de la adivinación, tanto en los aspectos de su irracionalidad, como también por la cuestión de la maldad diabólica. Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 186.

[129] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 187.

Con la importancia dada a curanderos adivinos, la huaca del *piciete*, como la del *ololiuhqui* y del peyote expresan mucho más la superstición diabólica que la vana herencia gentilicia. La superstición con dichas plantas parece ser más perniciosa que la adoración de meros ídolos, como afirma La Serna a partir de un caso muy peculiar: la persecución a un fabricante de pulque que estaba dispensado de tener algunos idolillos, pero no de guardar muchos peyotes.[130]

El efecto de la embriaguez por la bebida de *ololiuhqui* se explicaba a raíz de que los indios "lo atribuyen a la deydad que dizen esta en la dicha semilla".[131] Se creía que por medio de esta bebida el médico "embustero" llamado *payni* consulta la pepita "como a oráculo".[132]

La embriaguez implica una importancia especial a esta idolatría. Los "cestoncillos" con semillas divinas o sagradas pueden ser reducidos a cenizas por la autoridad o por el abuso de autoridad del clérigo que realizaba autos de fe,[133] lo cual debía contribuir a evitar las visiones en la bebida de estas semillas y que traía al demonio como "viejo" o "forastero", o incluso, camuflado en "ángel".[134] Ésta es la idolatría más preocupante: la aparición de demonios prácticamente allí, en el instante de las consultas al peyote u *ololiuhqui*, proyectando vívidas imágenes en la mente de los indios.[135]

[130] La Serna *op. cit.*, p. 447.

[131] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 134.

[132] *Ibid.*, p. 142.

[133] *Ibid.*, p. 144.

[134] Estas tres visiones o contactos con la entidad del *ololiuhqui* son aportados por los relatos de Ruiz de Alarcón.

[135] Es cierto que la bebida del *ololiuhqui* en sesiones de curación significara revitalizar entidades locales. Gruzinski desarrolla la idea de que el consumo de alucinógenos sería la manera subrepticia de las más eficaces para salvaguardar mentalmente las imágenes mentales o ciertos referenciales que habían sido destruidos y borrados después de tanto tiempo de la Conquista. Pero las apariciones mentales podrían ser angelicales y todos eran conjurados, lo que también fue señalado por Gruzinski en la perspectiva de apuntar las formas de aculturación en la época colonial (*cf.* Gruzinski, *La colonización del imaginario…*, 1991, 1992). De todos modos, para Ruiz de Alarcón lo que importaba era el discernimiento de que se trataba de una verdadera manifestación demoniaca llamada "ilusión" en el lenguaje inquisitorial. No había espacio para que se interpretaran los éxtasis de la revelación por parte de los indios (de los cuales relata muchos), como si fueran mensajes y milagros católicos. Aunque existía la posibilidad, en la Nueva España de la Contrarreforma, de apariciones de la Virgen reprobando la embriaguez, o de la ayuda de los santos y ángeles de la devoción de un indio que se salva al borde de la muerte (*cf.* Javier Otaola, "Visiones y apariciones en el siglo XVI, una aproximación al lenguaje simbólico", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM-IIH, 2004, pp. 297-311, en esp. 309).

¿Las huacas de la Nueva España están en los indios? Los curanderos se ven como hombres "casi divinos".[136] En cierto modo, los maestros de los rituales se volvían "hombres-dioses", especialmente en los momentos en que ingirieran hongos, peyotes y otras plantas que actualmente suelen ser llamados *enteógenos*.[137] Esto ¿tendría paralelo con las historias de éxtasis del *taki onquy*, que preocupaban a algunos clérigos en el Perú y que Curatola alude como oráculos "hombres-huacas"?[138] En Brasil colonial también hubo fenómenos en los que los indios se convertían en "santidades" que hacían profecías en rituales que podían usar brebajes y tabaco.[139]

El complejo tema de la manifestación de entidades en los cuerpos de los indios en distintos contextos coloniales (con o sin consumo de poderosas sustancias) suele tener relación con las disputas de lo sagrado entre los naturales y los religiosos. Tanto para Ruiz de Alarcón como para Cristóbal de Molina —antes citado respecto de las huacas en los cuerpos de indios del Perú— los hombres divinos serían sólo impostores.[140]

La creencia en la deidad embriagante pasa de la ingenuidad de muchos a la astucia de pocos: por el oráculo del *ololiuhqui*, los "desventurados" creen en lo que "sea sola representación de la fantasía" y esta representación mental ocasionaría la "plática" oracular, pero la embriaguez adivinatoria

[136] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 147.

[137] Una amplia literatura interdisciplinaria propone una tesis polémica sobre los orígenes de la religiosidad en la ingestión de ciertas sustancias como hongos y plantas nombrados enteógenos: "El neologismo deriva de una antigua palabra griega que significa 'volverse divino interiormente', término que usaron para describir estados de inspiración poética o profética y para describir un estado enteogénico inducido por plantas sagradas". Jonathan Ott, *Pharmacotheon; drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2000. Para una visión crítica del enteogenismo: Lester Grinspoon y James B. Bakalar, *Psychedelic Drugs Reconsidered*, Nueva York, The Lindesmith Center, 1997. Fuera del ámbito enteogenista, en los estudios mesoamericanos se encuentran importantes trabajos que asocian el uso de plantas sagradas a las historias de hombres que manifestarían, muchas veces por el consumo de alucinógenos, ciertos poderes divinos, y asimismo serían personajes divinizados. Sobre tiempos prehispánicos en el México central, véase Alfredo López Austin, *Hombre-dios…*, pp. 118 y s. Sobre la colonia, Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia…* También un ensayo de microhistoria que recupera testimonios de la inquisición episcopal y otros relatos respecto a hombres divinizados que usaban plantas como el peyote y el *ololiuhqui*: Serge Gruzinski, *Man-gods in the Mexican Highlands; Indian Power and Colonial Society*, *1520-1800*, Stanford, California, Stanford University Press, 1989.

[138] Curatola, "La función de los oráculos…", p. 55.

[139] *Cf.* Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial [Herejía de los indios: catolicismo y rebelión en el Brasil colonial]*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

[140] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 147.

cobraba más poder en la ilusión diabólica, que significaría la efectiva acción del espíritu del mal.[141]

En la embriaguez de las visiones podría prevalecer el oráculo espíritu interfiriendo en la imaginación, pero la imaginación podría andar suelta en esa idolatría.[142] Por un lado, el pacto con el demonio: sus artimañas agitan la mente con toques de intervención en la naturaleza exterior, como en la descripción del *nahualli* por parte de Las Casas, que fue el mismo parámetro utilizado por Ruiz de Alarcón.[143] Por otra parte, hay un mayor margen para el disparate ingenuo y espacio para la farsa del curandero en la fuerte embriaguez natural.[144]

La lectura bifronte de la embriaguez adivinatoria también fue hecha por Arriaga, quien trató de discernir los espíritus entre efluvios diabólicos o esencias naturales.[145]

141 El *payni* se quedaba en los aposentos "como quien estubiesse en el sancta sanctorum" (Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 218) por todo el lapso de la "embriaguez o priuacion de juicio". Después, sale para contar "dos mil patrañas", de las cuales el demonio "suele reboluer algunas verdades, con que de todo punto los tiene engañados o embaucados". El bebedor es tomado por la "demasiada fuerça de la semilla" del *ololiuhqui* y luego, "trastornado el juicio", tiene algo que decirle cuando es "hecha la sentencia a donde el demonio le ynclina". Por el oráculo, se puede condenar al inocente, "los desventurados todo lo creen" (*ibid.*, p. 142).

142 La Serna destaca el pacto expresado con el demonio en su manual de extirpación de la idolatría, hijo de los tratados inquisitoriales: existe "pacto explicito para obrar daños, que esto succede de ordinario quando se valen de el *Ololiuhqui*, ó peyote". Pero La Serna también señala un efecto natural que puede dar lugar a las prácticas de adivinación: "para una vez, que aciertan [las predicciones], dicen mil mentiras, ó las sueñan con la embriaguez del Ololiuhqui", y apunta hacia los delirantes "engaños fantásticos nacidos todos de la embriaguez del Ololiuhqui". La Serna *op. cit.*, p. 387. Entre otros estudios que evalúan el ambiguo razonamiento de los efectos naturales y las influencias preternaturales en las representaciones modernas o coloniales sobre la embriaguez y las visiones adivinatorias, con o sin ingestiones: Sabine MacCormack, *Religion in the Andes*…; Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992; Stuart Clark, *Pensando com demônios*…; Antonio Escohotado, *Historia general de las drogas*, vol. 1, 3ª edición revisada y ampliada, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

143 Los "tigres", dobles de los indios, serían "vivos y verdaderos o formados de aire y fantásticos". Las Casas, *Apologetica historia sumaria*…, II, pp. 749-750). En el Perú, como rescató Acosta del informe de las supersticiones hecha por el licenciado Polo de Ondegardo, había hechiceros "como brujos y toman la figura que quieren, y van por el aire en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa" véase Acosta, *Historia natural*…, 1962, p. 264.

144 Los discursos contra el vitalismo de la naturaleza y la lucha contra el demonio como espíritu maligno —que actuaría de hecho en la naturaleza—, son ideas que parecen influir en la doble lectura sobre la idolatría de las sustancias embriagantes y la adivinación con ellas. La creencia de los indios sería ver una divinidad en la planta, intrínsecamente, o lo que es más preocupante para los extirpadores de idolatrías, la comunicación y manipulación con fuerzas espirituales malignas.

145 Cuando se hacía el llamado a las huacas para que el indio llegase al oficio de gran poder de Villac, la elección de sacerdotes de la idolatría ocurría normalmente en situaciones límite. Entraban

Ruiz de Alarcón y La Serna apuntaban hacia estas posibilidades, no obstante que inclinasen su discurso contra los indios idólatras como brujos y como personas que posiblemente tenían por lo menos el pacto implícito con el demonio.[146]

La embriaguez de las visiones fue el objeto central de la disputa de los extirpadores de idolatría mexicanos ante la "etiología indígena del hechizo" (en términos de Aguirre Beltrán).[147] Los clérigos creían que las riñas y la desconfianza en las comunidades indígenas eran causadas por las adivinaciones que daban falsas impresiones sobre los inculpados por la desaparición de bienes, por las enfermedades abruptas y otros desastres, lo que contribuía a la disgregación de las comunidades. Pero no era solamente la embriaguez de las visiones; la del pulque también se inmiscuía en el asunto del ambiente de intriga y en la acción de nahuales.[148]

El beber no se relaciona únicamente con los hechizos, es decir, tenía otras relaciones con la idolatría. Como en el caso del ritual de "acción de gracias", en los que las huacas o idolillos hechos de *hualtli* se ingerían en grandes fiestas y en la que se encontraban también tecomatillos (que serían huacas), el *teponaztli*, el copal, etc., con cantos y bailes. Beben de "ollas [...] hasta acabarse, y sus juicios con ellas" en una "cofradía de Belcebú", en las que están unidas "idolatrías y borracheras".[149]

No es novedad que los cultos paganos se asociaran con la embriaguez, dado que ésta normalmente era vinculada con el diablo, lo que fue bien

en trances para la conversación oracular, la que se daba por una de dos causas: "o por efectos del demonio que les entontece, hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la huaca" véase: Arriaga, pp. 45-46. En la instrucción de Arriaga para el interrogatorio de cualquier hechicero de un pueblo, el visitador debía interpretar la naturaleza del comercio con las huacas u oráculos —como en el modelo de la Inquisición para la ciencia de las causas de brujería. ¿Qué tipo de embuste creaba el hechicero cuando fingía para los demás que hablaba con la huaca? O bien, "si dijere que cuando hablaba a la huaca se tornaba loco (que lo suelen decir muchas veces) si era por la chicha que bebía o por efecto del demonio" *ibid*., p. 131.

[146] No es excesivo enfatizar que el consumo de *ololiuhqui* y peyote fueran vigilados de cerca por la Inquisición novohispana. Estos oráculos eran preocupantes, cosas de indios que se adentraban en la vida de los mestizos, negros, españoles (*cf.* AGN, *Inquisición*, varios expedientes de los tiempos de Ruiz de Alarcón y de periodos posteriores, en los que se encuentran denuncias de donde se guardaban y usaban estas sustancias).

[147] Retomando el trabajo de Evans-Pritchard sobre los azande, en que propone una visión funcionalista sobre lo que los extirpadores de idolatría relataban de los indígenas véase: Aguirre Beltrán, *Magia y medicina*..., pp. 50 y s.

[148] A tal punto que Ruiz de Alarcón considera que en las "continuas borracheras son forzosissimas" las desavenencias y pendencias que generan tantas enemistades entre los indios. Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 149.

[149] *Ibid.*, pp. 137-138.

ilustrado por Las Casas en la *Apologética historia sumaria*, al describir los rituales griegos y romanos y compararlos con las costumbres indias, aunque el dominico casi eximiera a los gentiles americanos de esa historia.[150] Pero los extirpadores de idolatría novohispanos no excusarían a los indios de los vicios que la bebida cargaría consigo. La embriaguez estaría fuertemente relacionada con las supersticiones. De hecho estaba en las libaciones rituales, bien como en la supuesta falta de control y normas morales durante las fiestas ceremoniales.[151]

Los pecados como la lujuria y la gula están en la poción embriagante de la idolatría. Es la línea que parece organizar la descripción de La Serna acerca del culto y sacrificio al fuego, organizado por los viejos dogmatistas: una gran celebración del pulque.[152] El ritual de culto al señor del fuego es "todo para emborracharse, y añadir pecados á pecados".[153]

En la fiesta a la virgen María o para algún venerable, cuando hacían una imagen, los indios trabajan con la ayuda del "demonio, porque allí en la borrachera tiene su cosecha, con la mezcla de idolatría con que se celebra". En la visión de culto idolátrico de los santos, Ruiz de Alarcón enfatiza que no "ha de pasar sin combites y borracheras", cuando aparecen entrelazadas "muchas ofensas de Dios Ntro. Señor".[154]

En lo que concierne al asunto de la extirpación de la borrachera, no hay que dudar de la proximidad entre los planes de los perseguidores de las idolatrías mexicanas y el proyecto de los jesuitas en el Perú, protagonizado por el padre Arriaga.

Para el autor de *La extirpación de la idolatría en el Perú,* como para todos los religiosos, la idolatría de los indios tenía como signo principal el sacrificio. Y en el mundo andino, el culto a las huacas no se daba sin la chicha: "la principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha; por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las

[150] Alexandre C. Varella, *A embriaguez na conquista da América*…, pp. 92 y s.

[151] Entre otros estudios, véase el siguiente análisis sobre la región yucateca en larga duración con rica documentación acumulada: John F. Chuchiak, "'It is Their Drinking that Hinders Them': Balché and the Use of Ritual Intoxicants Among the Colonial Yucatec Maya, 1550-1780", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIV, Centro de Estudios Mayas, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, otoño de 2003, pp. 137-171.

[152] La narrativa está en función de la bebida: "echando la bendición á el tecomate de pulque se lo bebió"; "echan vnas gotas del pulque, y en las quatro partes del fuego"; "se bebe el pulque, primero se offresce, y disse ciertas palabras entredientes". La Serna *op. cit.*, p. 289.

[153] *Ibidem*.

[154] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 188.

huacas, en ella median y en ella acaban sus fiestas, y ella es todo".[155] Tal vez éste sea el postulado principal en el tratado de Arriaga en lo que respecta a la sistematización de la religión idolátrica. La afirmación puede tener algún sentido: la bebida es importante en el intermedio, en los rituales y en las fiestas andinas.[156] Sin embargo, más a la vista que la bebida en los ritos andinos, estaba la lucha de Arriaga contra la borrachera. Como señaló Carmen Salazar-Soler, liquidarla es el "objetivo predilecto" de los jesuitas en las campañas de extirpación de la idolatría en los Andes.[157]

Importante referencia de la pugna contra la borrachera es el tratado *De procuranda indorum salute* del padre José de Acosta.[158] La obra es de las pocas fuentes de la época citadas por Arriaga, quien afirma no poder igualar el meritorio trabajo de Acosta. De hecho, sin profundizar o distinguir los aspectos de la embriaguez, como lo hizo el otro jesuita, Arriaga apoya el argumento de que la borrachera es el vehículo para mantener viva la idolatría de los antiguos. La bebida y los pecados que se acumulan en ella indican lo arraigado de la tradición.[159] Además, fue la embriaguez la que creó la idolatría y la alienta y sustenta. Por lo tanto, procediendo a la eliminación de las costumbres con chicha se podría extinguir el pecado mayor.[160] El modelo de edicto de la visita de los jueces episcopales predica la idea y la metodología para la extirpación del beber.[161]

[155] Arriaga *op. cit.*, p. 50.

[156] *Cf.* Dwight Heath, "Borrachera indígena, cambio de concepciones", en Thierry Saignes (coord.), *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima, HISBOL/IFEA, 1993, pp. 171-185.

[157] Carmen Salazar-Soler, "Embriaguez y visiones en los Andes; los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)" en Saignes, *Borrachera y memoria...* pp. 23-42, en especial 36.

[158] La borrachera es obstáculo para la manifestación de la verdadera fe, una práctica contraria a las buenas costumbres, además de que se presenta como enfermedad del cuerpo. Acosta, *De procuranda*…, t. I, pp. 545 y s.

[159] "la unión de estas juntas es siempre el beber hasta caer, y de tal madre, de más de los incestos, estupros y otras muchas torpezas, ha procedido siempre la idolatría en los siglos pasados". Arriaga *op. cit.*, p. 83.

[160] Arriaga *op. cit.*, p. 144.

[161] "ya por bien y con blandura, ya por mal y con castigo" (*ibidem*). Son las mismas reacciones para terminar cualquier instrumento de idolatría. Los jesuitas, aunque preferían la primera forma, no negaban alternativas más drásticas. Duviols recupera, en el análisis del tratado de Acosta *De procuranda indorum salute,* la tensión entre los métodos de persuasión y de castigo corporal en la política misionera de los jesuitas. En el caso de infidelidad y para los neófitos, lo principal para Arriaga es inculcar el amor cristiano y el arrepentimiento de la idolatría, sin necesidad de la fuerza bruta; aunque en el caso de apostasía, Arriaga proponía mayor rigor hacia la destrucción física de los vestigios idolátricos y duros castigos a los "hechiceros". Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*…, pp. 141-144.

Ruiz de Alarcón y otros extirpadores de idolatrías en México seguramente abrazaban las directrices de Arriaga para eliminar la abundancia de bebida, normalmente la gran villana de entre las causas de la decadencia indígena. De hecho, la caída de la población nativa podía ser uno de los principales factores de la crisis económica en la Nueva España hasta mediados del siglo XVII.[162]

La Serna escribía un informe en 1636, a petición del arzobispo Francisco Manso y Çúñiga, porque el virrey Marqués de Cadreita quería ser aconsejado de los remedios para la preservación de los indios y cura de las enfermedades que asolaban y mataban a tantos de ellos.

Una de las principales causas de los males sería el abuso en los servicios y la vida miserable de los naturales. Al lado de esto estaba la "destestable costumbre de la borrachera", tan del agrado del demonio. En cuanto a este mal, La Serna sugiere que debería haber todo el rigor del castigo. Incluso estaba a favor del encarcelamiento de algunos y se enorgullecía de su opinión, aunque fuera víctima de calumniadores. Tal vez se burlaban de su rigidez moral respecto de los indios. Para La Serna, sería "menester hazer un nuevo derecho" para ellos. En el informe no hay relación directa entre el mal de la bebida y las ceremonias idolátricas.[163]

Actualizada por varios virreyes, una ordenanza de inicio del siglo XVII enfatizaba que la embriaguez destruía la salud de los indios aficionados a algunas bebidas que podían incluso abrasar sus entrañas.[164] La Serna parece haber influido en la decisión de uno de los virreyes, el marqués

[162] Alba Pastor, *Crisis y recomposición social…*, 1999, pp. 30 y s.

[163] Aquellos indios que buscaban miel de caña y de maguey para hacer las bebidas y que las vendían, debían ser castigados, y el castigo tenía que darse bajo la responsabilidad de los eclesiásticos. Los indios debían ser azotados, "quitarles las timas, y sombreros […] trasquilar las yndias […] seria bien encoroçar algunos o por lo menos atemorizarlos". Después de la embriaguez, el segundo problema en importancia eran los médicos o embusteros. Vivían en todas partes. Tendrían pacto implícito o explícito con el demonio, o por lo menos curaban con supersticiones. Debían ser descubiertos todos a un mismo tiempo. Contra este mal debía haber oferta de medicinas naturales, es decir medicinas de la botica española, así como alimentación saludable véase: INAH, *Colección Antigua*, v. 336, "Informe del Dr. Jacinto de la Serna, Cura de la Sta. Iglesia Catedral México, Visitador General y Examinador Synodal de todo el Arzobispado, sobre los naturales y modo de ayudarlos", 1636, f. 99r-104v, fl. 101v. En el *Manual de ministros de indios*, La Serna desarrollaría el tema de la idolatría, principalmente en la batalla contra los curanderos indígenas. Al parecer, a la misma pregunta del virrey Marqués de Cadreita —al pensar en la conservación de la población indígena—, el bachiller Fonte de Mesa señala, en 1640, la indulgencia de los alguaciles y otros mandones indígenas acerca del mal que asolaba a la población bajo su control, porque ellos mismos se emborrachaban con tepache y otras bebidas véase: INAH, *Colección Antigua*, v. 336, "Parecer del Br. Luis Fonte de Mesa acerca de los indios", f. 19r-20v..

[164] AGN, *Indios*, exp. 1, fs. 1-11.

de Cadreita, de referendar la prohibición de la venta de bebidas como el *tepache*, aunque permita el uso del pulque blanco, posiblemente debido al informe de La Serna, que recomendaba su manutención.[165]

La propagada borrachera excedía los límites estrictamente idolátricos y el centro de la disputa para los extirpadores de costumbres indios era la embriaguez.[166] A tal punto que Ruiz de Alarcón no consideraba el "excesivo trabajo" en el servicio personal y en las minas como buenas razones que consumieran "esta miserable generación", que debía ser conducida "por amor de Dios" para soportar la carga, que sería de "mucho aprovechamiento espiritual". Por otro lado, la disminución de la población se deriva de la costumbre de la bebida, que estaba infundida en los indios por el demonio y era llamada *necehualiztli* (es decir, "el acto de refrescarse"). Aconseja que los clérigos de las parroquias de indios los persuadan del "grave daño" al cuerpo y el alma, mientras que los jueces seculares lo hicieren *in virga ferrea*, todo con el fin de "extirpar este infernal vicio".[167]

En la dedicatoria de su tratado, Ruiz de Alarcón amplía las dimensiones del vicio de la embriaguez, que le parecía más grave que el peor de los pecados (la idolatría). Si un tema del tratado es la supervivencia de ritos y usos de los tiempos de la gentilidad, una tradición conservada que se manifiesta en los indios desde el "batismo", la embriaguez, "en su gentilidad" se castigaba con la pena de muerte. No era lícita, no era parte del cotidiano de los indios.

Un siglo después de la Conquista aparece como el vicio principal. Por otro lado, la "religión y devoción" a los dioses, es decir, la idolatría, no pasaba de un "flaco fundamento".

165 Según La Serna, "remedio para la borrachera no le hallo porque es inevitable en esta nacion, y solo se puede pretender [además de prohibir las bebidas fuertes] (…) el conservarles su pulque blanco que no solo no les es nocivo sino medicinal" véase: INAH, *Colección Antigua*, v. 336, "Informe…", fl. 101v. William Taylor considera que los esfuerzos para controlar la venta de pulque se volvieron ineficaces desde 1629 debido a los tributos percibidos en las transacciones realizadas por los campesinos, habiendo indicios del uso de la bebida yuxtaponiendo sentidos sagrados y seculares en el medio indígena de la época. William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 64 y ss.

166 De hecho, la pugna clerical en Nueva España respecto al vicio, o sea, a los errores de ámbito moral vinculados a la embriaguez, extrapola el tema de la idolatría y ocupa deveras a la Iglesia y los sacerdotes que no veían o no daban importancia a las idolatrías, pero que presentaban el discurso e intentaban la reforma de las costumbres de los indios y demás feligreses. Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España* (*1555-1771*), México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

167 Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 220.

La idolatría menguaba, mientras que la principal enemiga "de las costumbres christianas" era la embriaguez. El veneno que ofrecía dosis constantes de destrucción, el "estorvo" para la conservación de la población nativa.[168]

El beneficiado de Atenango no sólo concibe la embriaguez como un gran mal. Lo grave mismo es la "ydolatria respecto de la embriaguez".[169]

El párroco se refiere categóricamente a la adoración o devoción por el efecto de la embriaguez, lo que hace pensar en una palabra de la actualidad (en lengua portuguesa), la condición de *alcoólatra*.[170]

El extirpador La Serna, al comentar que los indios se dejan vencer por el apetito, hace pensar en lo mismo. Pero en ese tiempo, en el que no había plena concepción de la dependencia física con la droga etílica, el apetito "se sabe corregir con la razón". Sin embargo, como los indios tienen la "depravada costumbre de la borrachera", no logran superar los instintos más viles.[171]

Considerando que los clérigos investigan también la adivinación y las plantas divinas que conducen a alteraciones mentales que propiciarían las visiones, entonces el sentido de idolatría de la embriaguez se amplía bastante. Por último, durante el discurso sobre los casos de superstición y costumbres paganas, la embriaguez y la idolatría serán vistas como dos esferas interconectadas o sobrepuestas que alimentan una creciente ola de desgracias para el cuerpo y el alma de los naturales de la Nueva España. Todas las "acciones y ocupaciones de estos miserables" se revisten de ambas cosas.[172]

Consideraciones finales

La campaña de extirpación de supersticiones y costumbres paganas, iniciada con fuerza a partir de la investidura de Francisco de Ávila como juez visitador de idolatrías en el arzobispado de Lima en 1610, seguramente influyó en las iniciativas de clérigos como la del bachiller Hernando Ruiz de Alarcón al sur de la Ciudad de México. Pero no sólo la Iglesia peruana,

[168] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 127.
[169] *Ibidem*.
[170] El alcohólico como amante, adorador de la bebida.
[171] La Serna *op. cit.*, p. 407.
[172] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, p. 174.

como el primer y más significativo tratado de extirpación de prácticas de los indígenas andinos, parece entretener al cura de Atenango. Nuestra comparación puso en evidencia muchas influencias y una posible referencia libresca de Ruiz de Alarcón: *La extirpación de la idolatría en el Perú*, del jesuita Pablo José de Arriaga.

Aunque las nociones de *huaca* en las representaciones del mundo andino hayan contribuido para pensar y ver mejor las cosas que estarían ocultas entre los mexicanos, Ruiz de Alarcón subvierte lo que había propuesto con el uso del término. Exponía muchas *huacas* en la Nueva España, en alusión a la profusión de cultos considerablemente enraizados entre los indios peruanos. Sin embargo, no se trataba de esclarecer las costumbres más arraigadas de México. Este sentido de idolatría importaba al clérigo sólo superficialmente, pues acentuaba la profundidad del error diabólico. Discurso contra los males que consideraba eran la razón de las peores pesadillas de los indios, y de otras personas de todos los orígenes en la Nueva España: la adivinación y la embriaguez.

Si el oráculo —identificado con la idolatría— tenía principio en los curanderos y sortílegos indios, figuras endemoniadas, también se manifestaba en huacas materiales, cosas divinas o sagradas de los indios: el *ololiuhqui*, el peyote y el *piciete*. Si la embriaguez también se confundía con estas y otras idolatrías, como la de los idolillos y tecomatillos, se extrapolaba el asunto de las creencias y de la manipulación de los impostores. La idolatría de la embriaguez sería uno de los principales males, posiblemente el más temible, según Hernando Ruiz de Alarcón.

Básicamente, los usos de la noción peruana *huaca,* que están en las historias de este clérigo y de Jacinto de la Serna, traducen creencias, políticas y prácticas que, en parte, son semejantes y al mismo tiempo distintas de las de Arriaga sobre los Andes. Se puede considerar que si éste destacaba la embriaguez como madre de la idolatría de los rudos campesinos, para Ruiz de Alarcón la embriaguez era principalmente la idolatría de unos pocos pero diabólicos curanderos.

Habrá que profundizar, sin embargo, en el estudio de las implicaciones de esos discursos de contextos novohispanos en comparación con las campañas para la reforma de las costumbres en el virreinato del Perú a fin de evaluar las diferencias entre políticas de persecución de prácticas —no sólo de naturaleza extática o extraordinaria— en la construcción de los indios idólatras en la historia colonial.

IV. DIEGO JAYMES RICARDO VILLAVICENCIO, UN PERSEGUIDOR DE IDÓLATRAS EN EL OBISPADO DE PUEBLA DEL SIGLO XVII*

Ana Silvia Valdés Borja**

Introducción

Diego Jaymes Ricardo Villavicencio nació entre 1635 y 1640 en Quecholac, en Puebla. Estudió en el Colegio de San Pedro y San Juan en la ciudad angelopolitana, donde se graduó en artes y teología y se ordenó con licencia de predicador y confesor. Posteriormente fue cura párroco de su pueblo natal y en 1674 fue nombrado juez eclesiástico de idolatrías en San Francisco de la Sierra, sujeto de Teotitlán del Camino en Oaxaca por el obispo Tomás de Monterroso. Al parecer aquí comienza su tarea como perseguidor ya que en 1688 fue designado "juez eclesiástico y juez comisario en causas de fe contra idolatrías y supersticiones del demonio" en el partido de Tlacotepec en el obispado de Puebla, donde llevó a cabo un auto de fe e hizo construir una cárcel para idólatras. Por otra parte, en 1692 se imprimió su obra *Luz y Methodo de confesar idólatras y destierro de idolatrías,*[1] donde reunió sus observacio-

* Este capítulo deriva de un trabajo de mayor aliento: Ana Silvia Valdés Borja, "Idolatría y conversión en el manual *Luz y méthodo de Diego Jaymes Villavicencio*", México, tesis de maestría en historia, UNAM-FFYL-IIH, 2012, 217 p. ils.

** Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

[1] Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, *Luz y methodo de confesar idólatras y destierro de idolatrías debajo del tratado siguiente. Tratado de avisos, y puntos importantes de la abominable Seta de la Idolatría, para examinar por ellos al penitente en el fuero interior de la conciencia, y exterior judicial. Sacados no de los Libros, sino de la experiencia en las averiguaciones con los Rabbies de ella. Por el Lic. Diego Jaymes Ricardo Villavicencio. Originario del pueblo de Quechula, de la provincia de Tepeaca, deste Obispado de la Puebla de los Ángeles; Cura Beneficiado por su Majestad, Vicario, y Juez Eclesiástico del Partido de Santa Cruz Tlatlaccotepetl deste dicho Obispado, y asimismo Juez*

nes sobre los usos religiosos de los indios de su partido que consideraba idolátricos y supersticiosos.

El partido de Tlacotepec comprendía los pueblos de Santa María la Alta, San Marcos Tlacoyalco y San Luis Temalacayuca, donde habitaban indios de lengua chocha, así como San Andrés Cacaloapan, Todos Santos Xochitlán y San Simón Yehualtepec, donde se hablaba náhuatl, por ello el manual *Luz y Methodo* contiene apartados en náhuatl, en chocho y por supuesto en castellano y latín.

El padre Diego Jaymes falleció en 1695. En su testamento pidió que a su muerte se dijeran misas por su alma, por su familia, y por la "verdadera conversión de pecadores perdidos de dicho mi partido",[2] los que sin lugar a dudas eran los indios idólatras, quienes tanto le quitaron el sueño.

Vale recordar que dentro del cristianismo se entiende por idolatría la adoración que se le da a las imágenes, así los idólatras son aquellos que bautizados y catequizados no le dan a Dios la adoración a la que están obligados sino que se la dan a sus obras.[3]

En el siglo XVII Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, de quien nos ocuparemos en este capítulo, definía la idolatría como "negar la adoración y culto que sólo a Dios se debe y dándoselo al demonio en los ídolos que adoran, y sirven como a sus dioses".[4] En este sentido Villavicencio es heredero de la larga tradición del pensamiento hispano cristiano sobre la idolatría. Al respecto puede mencionarse a Pedro Ciruelo, notable sabio español que en 1538 la definía de la siguiente forma:

> En el primer mandamiento nos habla Dios de la fe, amor y lealtad que hemos de tener con él como buenos vasallos. Y a esta virtud llaman los griegos *latria*

Comisario en dicho Partido en causas de Fé contra idolatrías, y otras supersticiones del demonio. Y lo dedica su autor al Ilmo. y Rmo. Señor Doc. D. Isidro de Sariñana, y Cuenca, dignísimo Obispo de Antequera Valle de Oaxaca, del Consejo de su Majestad, Puebla de los Ángeles, Imprenta deFernández de León, 1692, [24] + 136 + 54.

[2] Diego Jaymes Villavicencio, *Escritura de Testamento que otorga el bachiller Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, clérigo presbítero, cura beneficiado, vicario y Juez Eclesiástico del pueblo y partido de Santa Cruz Tlacotepec, Obispado de Puebla*, Archivo General de Notarías de Puebla: Notaría de Tepeaca, protocolos de 1693, fojas 73 a 87, f. 83v.

[3] Hay distintos tipos de idolatría. Según la Biblia existen tres grandes formas: divinización de las fuerzas naturales y de los astros, culto de los ídolos fabricados por el hombre, culto de los animales. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Porrúa, XVIII + 1836 p. ils. (Sepan Cuantos..., 500), Libro de la Sabiduría 13, p. 943.

[4] Villavicencio, *Luz y methodo*, p. 85. Tomaré la definición del término *idolatría* en el sentido en que lo hace el autor para entender y explicar mejor su postura.

> o *theosebia;* los latinos le dizen religión o devoción. El pecado contra ella es ydolatría o trayción contra Dios haziendo concierto de amistad con el diablo su enemigo.[5]

En el mismo sentido se expresaron otros importantes pensadores europeos y novohispanos, así religiosos seculares como regulares, ya que el concepto *idolatría* era el mismo: quitar a Dios la adoración que se le debe por dársela a figuras que en su manera de pensar tenían que ver directamente con el demonio. En este sentido el Libro de la Sabiduría dice: "Desgraciados, en cambio, y con la esperanza puesta en seres sin vida los que llamaron dioses a obras hechas por mano de hombre, al oro, a la plata, trabajados con arte, a representaciones de animales o a una piedra inútil, esculpida por mano antigua".[6]

El problema de la idolatría fue constante durante la época colonial y se convirtió en un verdadero dolor de cabeza para los sacerdotes que enfrentaban una cultura diferente de la suya. Fruto de esta preocupación, desde el primer contacto, los religiosos se encargaron de evangelizar a los indios y expulsar al demonio, pues se dieron cuenta de que aún se practicaban entre los naturales ciertos ritos "idolátricos" aprendidos de sus ancestros. Ante esto hubo una gran inquietud entre algunos de ellos, por lo que escribieron tratados y manuales sobre idolatrías y supersticiones de situaciones que veían o que les contaban en los pueblos de donde eran beneficiados para darlas a conocer, sobre todo a los curas que trabajaban con indios con el fin de que no se dejaran engañar, asimismo eran instrumentos que ayudaban a confesarlos y conocerlos en cuestiones relativas a su antigua religión y creencias. En este contexto el padre Diego Jaymes se dio cuenta de los extraños usos religiosos de sus feligreses en el partido de Tlacotepec del obispado de Puebla y en respuesta a ello escribió un manual para el conocimiento de las idolatrías y la confesión de los naturales del que hablaremos más adelante.

Tan importante era el problema de la idolatría que en muchas ocasiones los mismos obispos pedían este tipo de obras a sacerdotes bien preparados y que tuvieran un conocimiento profundo de la lengua de los pueblos que administraban. Por otro lado, los prelados aceptaban de buen

[5] Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechicerías (1538)*, edición de José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003, 222 p. ils, p. 53.

[6] *Biblia de Jerusalén*, Libro de la Sabiduría 13, 10.

grado los tratados que se hacían por convicción personal, como el caso del manual de Diego Villavicencio.

Los tratados sobre idolatrías suelen estar antecedidos de cartas y licencias, y generalmente van dirigidos tanto al rey como a los obispos para que éstos dieran su consentimiento para la impresión de la obra. Se trata de textos muy descriptivos en los que se asegura que el demonio es el peor enemigo del hombre, que se inmiscuye en la vida cotidiana de los indios; asimismo se describen ritos, se habla de sortilegios, agüeros, sacrificios, dioses, sueños, magia, se describen oraciones, se condena a los maestros de idolatrías o sacrificadores y los autores concuerdan en que se debe castigar severamente a los indios para que no se extienda "la enfermedad". Todos proponen una solución al problema y coinciden en que la predicación es la mejor forma de desarraigar las falsas creencias. En suma, los tratados y manuales de idolatrías, además de haber ayudado a algunos curas a conocer los usos y costumbres de los indios, son una fuente inagotable para adentrarse en el conocimiento de ritos antiguos y creencias de los indios, y por lo tanto, indispensables para aquellos que estamos interesados en estudiar la figura del perseguidor de idólatras y de los perseguidos.

El primer mandamiento

El primer mandamiento de la ley de Dios es el más importante entre los cristianos y faltar a él supone caer en pecados graves como la idolatría y apostasía, tan severamente castigados en la época novohispana. La Biblia señala:

> No habrá para ti otros dioses delante de mí y no te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera o cuarta generación de los que me odian, y tengo misericordia por millares con los que me aman y guardan mis mandamientos.[7]

[7] *Biblia de Jerusalén*, Éxodo, cap. 20, vers. 1-6.

Éste es el primer mandamiento del decálogo que todo creyente cristiano debía cumplir. En este sentido, los autores novohispanos creían que los indios adoraban piedras, objetos de madera, plantas, cerros, animales y astros, por ello pensaban que si los naturales ya evangelizados continuaban con sus antiguas creencias estaban en pecado mortal y en peligro de que sus almas fueran condenadas al infierno.

Las prácticas mágicas como la hechicería, la nigromancia, la brujería, la adivinación o las creencias en agüeros y sortilegios también eran consideradas pecado mortal por contravenir precisamente el primer mandamiento. Como decía Martín del Río en 1599:[8] "todos estos son pecados contra el primer mandamiento, y con toda razón se consideran gravísimos, pues se trata del primero tanto en orden como en dignidad".[9]

La desobediencia de los indios al primer mandamiento era alarmante para los sacerdotes ya que pensaban que al no adorar a la divinidad los indios caían en el pecado más grande, y lo peor era que se trataba de cientos de ellos. También se inquietaban por la cuenta que le iban a dar a Dios cuando les preguntara por sus ovejas. Esta idea era generalizada entre los prelados de la Nueva España; los sacerdotes sabían que cometían un gravísimo pecado si no evangelizaban correctamente a sus indios. Esto sin duda creaba zozobra entre ellos porque pensaban que era su responsabilidad corregir los errores espirituales en los que se encontraban los naturales, pues de ello dependía su salvación.

En cuanto a la idolatría de los indios Villavicencio decía:

> Siendo pues la Fé Catolica y Religion Christiana, por su virtud, y santidad, la que adorando a un solo Dios, mas le sirve, y mas le agrada siguese que la que mas le desagrada, y ofende, por su vicio, y su maldad, es la pestilencial secta de la idolatría: porque assi quanto es mas comun, y mas general, es mas divino, y aprovecha a muchos; assi por el contario, y quanto el mal, es mas universal, es mas pestilencial, y dañoso; tal es la infernal peste, y secta de la idolatria porque [¿]que mayor mal, y maldad, que esta maldita secta? Pues por ella se comete la mayor blasfemia, que es quitar a Dios N. Señor su silla y su Corona Real. Y entronizar en ella, y en su solio, á su mayor

[8] Jesús Moya señala que entre 1599 y 1600 aparece la primera edición de la obra *Disquisiciones mágicas*, en Martín del Río, *La magia demoniaca. Libro II de las Disquisiciones mágicas*, traducción y edición de Jesús Moya, estudio preliminar de Julio Caro Baroja, Madrid, Hiperión, 1991, 636 p. (Libros Hiperión, 135), p. 10.

[9] Martín del Río, *La magia demoniaca*…, p. 200.

> enemigo, que es el demonio; [¿]y que mayor, y mas general daño, y maldad que este?[10]

Para el cura, los indios además de usurpar la gloria y la adoración a Dios por pertenecer a la secta demoniaca de la idolatría, rendían culto en sus ídolos y "efigies de su feissima figura y abominable fealdad".[11] El autor está convencido de que el diablo está metido en todos los rincones de la vida cotidiana de los indios y de que actúa mediante engaños y pactos.

El manual de Villavicencio

Ante las causas de idolatría que involucraban a indios y sacerdotes, Diego Villavicencio publicó su mencionada obra *Luz y Methodo.* La dividió en tres secciones que le servirían a él y a otros curas de indios para doctrinar, confesar y predicar a idólatras. Esta estructura responde a un discurso bien organizado. En la primera el autor pretende mostrar qué es la idolatría, da las razones para explicar por qué es el peor delito y pecado cometido contra Dios, asimismo menciona que ésa es la causa por la que los indios han recibido fuertes castigos por parte de la divinidad. La segunda es un confesionario trilingüe escrito en náhuatl, chocho y castellano que el autor preparó para diferentes tipos de idólatras, mientras que la tercera parte del manual, por mucho la más pequeña, contiene pláticas edificantes dirigidas a los indios de su partido, por medio de las cuales los exhorta a no cometer, como sus antepasados, el pecado de idolatría.

Antes del confesionario, Villavicencio pone unas notas aclaratorias a las que llama *avisos,* que servían para que los confesores y curas de indios se enteraran de cómo se debía confesar a los idólatras. A lo largo de ellos se nos muestra un cura experimentado que conocía los usos y costumbres de sus indios, sabía la diferencia entre confesar a los muchachos y a los ancianos y tenía la suficiente habilidad para saber quién era idólatra y quién no, y cómo y qué hacer para que sus feligreses confesaran haber caído en pecados contra la fe, así como obtener las denuncias que los indios habían de hacer en contra de los suyos. Estos avisos nos conducen directamente al confesionario que es el instrumento que creó el au-

[10] Villavicencio, *Luz y methodo...*, p. 28.

[11] *Ibidem*.

tor para interrogar de manera distinta a cada idólatra de acuerdo con su edad y condición y para poner en claro los pecados de idolatría en los que incurrían los indios de su partido, así como los nombres de los maestros y sacrificadores.

El confesionario para idólatras

Los confesionarios eran guías con las que contaba el cura para interrogar al penitente. La mayoría de los que se produjeron en la Nueva España venían en forma de preguntas que el confesor sólo tenía que seguir. Estas obras tenían una disposición similar ya que se estructuraban con base en los Diez Mandamientos y se formulaban preguntas específicas sobre cada uno de ellos.

Aunque había semejanzas entre los confesionarios, eran distintos porque respondían a las necesidades de la feligresía, del cura y del momento histórico en el que se vivía. En este sentido, Diego Jaymes adaptó las preguntas que hacía de acuerdo con lo que él veía entre los indios de su partido. Lo que me interesa destacar es que Villavicencio no sigue la costumbre de confesar los Diez Mandamientos: organiza su confesionario únicamente en torno del primer mandamiento, que divide por clases de idólatras como lo anuncia desde el título de su tratado.

Ante esto hay que preguntarse por qué no siguió el mismo modelo que los otros en la estructura de los Diez Mandamientos. Esto es un tanto difícil de explicar pero parte del título nos conduce a la respuesta: *Luz y método para confesar idólatras y destierro de idolatrías*. Ésta es una obra cuyo principal objetivo era proveer a los curas de un método para confesar únicamente a idólatras, y por eso todo el libro va encaminado a ese particular confesionario, cuya desobediencia es una afrenta contra la grandeza de Dios y por lo tanto el mayor pecado del cual se desprenden muchos más. En la época en la que le tocó vivir había sumas y manuales, pero quizá le pareció que hacía falta una guía como su obra, para conocer más a fondo sobre la idolatría y supersticiones de los indios y cómo confesarlos, doctrinarlos y predicarles.

Para facilitarle a los curas la consulta de su manual, Villavicencio incluyó una lista de supersticiones de los indios del partido de Tlacotepec y de lo que vio mientras administró pueblos de indios en el obispado de Oaxaca. Esta lista la dividió en supersticiones en las que se realizaban

sacrificios y en las que no se hacían. En el primer caso se verificaba ayuno que consistía en que los esposos no debían dormir juntos, además se sacrificaban aves y se salpicaba con su sangre a un ídolo. También hacían autosacrificio que consistía en sacarse sangre de la lengua o de las piernas con púas de maguey y ofrecerla a la imagen de su dios.[12]

En las supersticiones sin sacrificios no se hacían ofrendas con la sangre de las aves ni había autosacrificio, pero los matrimonios asistentes al rito tenían que dormir separados. En esta clase de supersticiones Villavicencio menciona que se invocaba al demonio aunque no dice cómo o si había un ídolo de por medio.

CUADRO 1. *Supersticiones con sacrificios*

Superstición	**Ídolo sobre papel de estraza**	**Sahumar al ídolo**	**Sacrificio de ave (sangre)**	**Sangre de lenguas y piernas**	**Candela**	**Ayuno**	**Otros**
Enfermos	√	√	√	√	√	√	
Aumento y salud de animales	√	√	√	√	√	√	Papel de estraza en forma de mano
Frutos nuevos	√	√	√	√	√	√	
Pulques nuevos						√	
Casas nuevas						√	Sacrificios sin especificar*
Tierras nuevas						√	Sacrificios sin especificar
Lluvias	√	√	√	√	√	√	
Plantas nuevas de magueyes						√	

[12] "El fiscal del Santo Oficio contra Nicolasa, mulata libre, mujer de Juan Matheo indio, vecinos del pueblo de San Luis, doctrina de Tlacotepeque, por delitos de idolatría," Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN) ramo Inquisición, vol. 669, exp. 10, año de 1688, f. 74.

CUADRO 1. *Supersticiones con sacrificios* (continuación)

Superstición	**Ídolo sobre papel de estraza**	**Sahumar al ídolo**	**Sacrificio de ave (sangre)**	**Sangre de lenguas y piernas**	**Candela**	**Ayuno**	**Otros**
Jornadas largas						√	
Cortar madera						√	Sacrificios sin especificar
Por la salud cuando están sanos				√		√	Papel de estraza salpicado con sangre. Cédula
Casamientos						√	Sacrificios sin especificar
Partos difíciles			√			√	
Primer baño de paridas						√	
Cuando se levantan de paridas						√	
Baños nuevos						√	
Hechizos						√	
Ídolo de comunidad						√	Sacrificios sin especificar
Imposición de nombre	√		√		√		Echarle agua en la cabeza y colocarle hilos de algodón en brazos y piernas

* Salvo por el ayuno, Villavicencio no especifica qué otros sacrificios o ritos se llevaban a cabo.

CUADRO 2. *Supersticiones sin sacrificios*

Superstición	Invocar al demonio	Sahumar	Ayuno	Candela	Otros
Adivinación	√				
Sahumar a los enfermos	√		√		
Otros enfermos	√		√		
Difuntos			√		
Lavar al difunto					Se enterraban con instrumentos de trabajo
Ocho días de difunto					Celebraban con pulques y ponían un crucifijo boca abajo
Nahuales					Pacto con el demonio

Lo que podemos observar en los cuadros es que Villavicencio, en su afán de salvar el alma de sus feligreses, pensó que el demonio se encontraba en todos los detalles de la vida cotidiana. Además, la presencia de un ídolo, sahumarlo, sacrificar aves, practicar el autosacrifico, encender candelas e invocar al demonio era más que suficiente para que el cura Diego Jaymes abriera procesos contra las personas que se hallaban implicadas en los ritos entre los que generalmente se encontraban indios, mestizos y mulatos. Existe un documento en el AGN que ejemplifica claramente lo anterior: se trata de un proceso que instauró Villavicencio contra una mulata llamada Nicolasa por idólatra y uno de los párrafos dice lo siguiente:

> Estando el sacrificador en su casa le daba dicha mulata un ídolo blanco pequeño, una polla de Castilla, papel de estraza e incienso y cortándole el sacrificador al ave de Castilla la cabeza, rociaba con la sangre el ídolo y papel de estraza y que ella juntamente con el sacrificador incensaban dicho ídolo, y que este era el modo de sacrificar todas las veces que se le ofrecía por salud, por los ganados, por los frutos nuevos y por los pulques nuevos, y que después de dichos sacrificios ayunaba cuatro días y cuatro noches absteniéndose de cohabitar con su marido apartando cama en reverencia del demonio ya

> que sabe este declarante porque él era uno de los sacrificadores que sacrificaba y que ya tiene compurgado su delito por sentencia de juez competente.[13]

La cita anterior es una confesión que Villavicencio obtuvo de un sacrificador durante el proceso de Nicolasa.

A partir de declaraciones como ésta, de los ritos recogidos durante tantos años y de ceremonias "idolátricas" que vio y que le contaron, Diego Jaymes elaboró su confesionario, el cual se encuentra distribuido en tres secciones o modos como él los llama. El primer modo era un interrogatorio para confesar a los llamados alquilantes. El segundo modo era para confesar a los muchachos y muchachas, y el tercer modo era para examinar a los llamados rabíes, hechiceros y sacrificadores.

Los alquilantes eran quienes pagaban a los sacrificadores para que hicieran ritos y sacrificios a sus antiguas deidades con el fin de pedirles salud, buenas cosechas, para hallar objetos o animales perdidos etc. y, de acuerdo con el autor, era el grueso de los idólatras. Los muchachos eran generalmente los hijos de los alquilantes, por lo que se les preguntaba sobre la asistencia con sus padres a ritos idolátricos.

En la visión del cura, los sacrificadores, rabíes o hechiceros eran los que conocían los ritos y ceremonias que se le hacían al demonio para que los indios le pidieran favores, además de embaucar a su comunidad en esas prácticas. A estos personajes Villavicencio los encarcelaba y decía que estarían presos "hasta que se conviertan o mueran".[14]

Villavicencio dispuso de esta forma su confesionario de acuerdo con el orden de las categorías en que se debía confesar. Las preguntas versaban sobre ritos y prácticas religiosas distintas de la fe cristiana en cuestiones como ayunos, frutos nuevos o primicias, pulques nuevos, casas nuevas, tierras recién sembradas, lluvias, magueyes nuevos, nacimientos, matrimonios, defunciones, viajes y otros muchos temas, pero una pregunta que le parecía la más importante y que durante toda la obra denota su preocupación concierne a las *cédulas* o pactos con el demonio. Estas *cédulas* eran papeles de estraza rociados con sangre de ave y humana como parte de un rito para conservar la salud, pero Villavicencio veía un pacto demoniaco desde la perspectiva cristiana ya que la sangre significaba la fuerza interior y la vida misma. Desde esta tradición o bagaje cultural, pensó en

13 "El fiscal del Santo Oficio contra Nicolasa…", f. 38.

14 Villavicencio, *Luz y methodo*..., p. 125.

un pacto con el demonio y creía que mediante la sangre plasmada en los papeles los indios, por no saber leer, le entregaban su alma al diablo.

A manera de ejemplo veremos que Villavicencio hacía la misma pregunta tanto a los alquilantes como a los muchachos y a los sacrificadores, pero todas con ciertos matices de acuerdo con el personaje; a los alquilantes les preguntaba: "¿Cuántos días con él y cuántas noches el adorador de ídolos te pidió entregarte a la idolatría ayunando cuando te hizo él 'manto de flores' que es cuando otorgan cédula al demonio, de darle el alma por la salud del cuerpo que es la peor superstición?"[15] A los muchachos: "en este solo año o anualmente acaso a menudo estuviste con el adivino, cuando brindaba ofrendas a los falsos dioses cuando les hacía el 'manto de flores' para la tonificación?"[16] A los rabíes, hechiceros o sacrificadores: "¿Cuántos días y cuántas noches les mandaste guardasen ayuno cuando les hacías el 'manto de flores'?"[17]

En ciertos procesos judiciales también hallamos a Villavicencio cuestionando a sus reos sobre ciertas cédulas que elaboraban por la salud y reproducción de sus ganados por medio de las cuales también, según sus creencias, perdían el alma. En el confesionario hay otro tipo de preguntas que tienen que ver con cosas de la vida diaria: al alquilante le preguntaba: "¿Cuántos días con él y cuántas noches él te pidió entregarte a la idolatría ayunando cuando te hizo rendir culto con maíz nuevo, elotes, ejote, calabazas?"[18] A los muchachos: "¿En este solo año o anualmente acaso a menudo estuviste con el adivino cuando brindaba ofrendas a los falsos dioses cuando rendía culto con el maíz nuevo, ejote, calabazas etc.?",[19] y al sacrificador: "¿Cuántos días y cuántas noches les mandaste guardasen ayuno cuando rendiste culto con elote, ejote, calabazas etc.?"[20]

Como podemos observar, cada pregunta tiene su equivalente en cada *modo* —como él le llama— o en cada persona y van en perfecto orden.

Es notable que todas ellas tengan que ver enteramente con la vida cotidiana de los indígenas, que Villavicencio percibe con tintes diabólicos. Por el tipo de preguntas se puede inferir que los usos religiosos antiguos a fines del

[15] Walter Lehmann, "El confesionario náhuatl en 'Luz y Methodo' de Diego Villavicencio (1692)", traducción del alemán por Wera Zeller, editado por Gerdt Kutscher, en *Indiana*, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, 1979, vol. v, pp. 82-108 + 2 láms. p. 105.

[16] Walter Lehmann, "El confesionario…", p. 106. La palabra *tonificación* se refiere a la buena salud.

[17] *Ibid.*, p. 107.

[18] *Ibid.*, p. 105.

[19] *Ibid.*, p. 106.

[20] *Ibid.*, p. 107.

siglo XVII gozaban de buena salud. Estas prácticas debieron parecerle terribles al cura, de manera que elaboró interrogantes para cada una de ellas con el afán de que los indios confesaran sus pecados de idolatría y fueran salvos.

Para elaborar las preguntas del confesionario Villavicencio tuvo que estar enterado de lo que pasaba en su parroquia, así como de la organización comunal y familiar y el papel que desempeñaba cada asistente en las ceremonias idolátricas de que tenía noticia.

En el fuero interior, es decir en confesión, el padre instaba a los indios a que descubrieran a otros para encarcelarlos y castigarlos en el fuero exterior, o al menos a eso estaba encaminado el confesionario que elaboró, además de obligarlos a que le entregaran las "cédulas" o pactos que tenían hechos con el demonio.

Como cura instaba a sus feligreses a confesarse y sobre todo a declarar los pecados de idolatría. Durante la confesión les pedía nombres y detalles de otras personas que habían caído en la misma falta. Lo que seguía era que Villavicencio, como juez comisario contra idolatrías, los prendía sin denuncia, los castigaba y les abría proceso judicial, pues tenía potestad para ello. Por esto, los indios evitaban confesar este tipo de pecados y hacían confesiones sacrílegas. Debido al temor, la mayoría sólo se confesaba una vez al año, durante la cuaresma, que era el periodo obligado para hacerlo.

Villavicencio al pedir nombres y detalles de otros violaba el sacramento de confesión, porque al prenderlos y castigarlos cruzaba ese delgado hilo entre un cargo y otro. Todo esto constituía un problema que justamente le criticaba el señor obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz, quien le pedía que dividiera sus cargos como vicario, juez eclesiástico y juez comisario, ya que se valía a discreción de éstos para castigar a los indígenas y encerrarlos por idólatras, lo que se traducía en miedo al padre y a la confesión.

Cartas de obispos

El obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz[21] escribió una carta al padre Diego Jaymes con motivo de la publicación de la obra y gira en torno de lo que debe ser el castigo para los idólatras, en un tono mucho menos beligerante que el cura de Tlacotepec.

[21] Manuel Fernández de Santa Cruz fue obispo de Puebla entre 1677 y 1699.

Está de acuerdo con encarcelar a los maestros y dogmatistas hasta la muerte para que no se expandiera el mal, pero sugiere que se les trate bien, que sea "marea suave a los reos".[22]

La posición del obispo es muy distinta de la de Villavicencio e Isidro de Sariñana, ya que mientras el primero aboga por el castigo corporal y correctivos ejemplares, Fernández de Santa Cruz señala que "los azotes, las cárceles y los grillos estropean y aun matan, pero no convierten ni sanan",[23] por ello es mejor que el ministro se muestre amoroso y comprensivo con los indios, porque así cosechará mejor fruto. Es interesante señalar que esta postura tiene antecedentes en una cédula del siglo XVI dirigida a los obispos de Nueva España fechada en Madrid el 22 de noviembre de 1540, la cual menciona que a los indios idólatras se les han de poner penas espirituales, no corporales, "porque primero se ha de usar de blanduras antes que se venga a abrir la llaga con hierro".[24]

El obispo distingue entre dos tipos de idólatras, los dogmatistas o maestros de idolatrías y los indios comunes que siguen las instrucciones y ritos que les enseñan los primeros. Para los dogmatistas Santa Cruz recomienda suavidad y predicación, de ninguna manera castigos, porque piensa que si las penas son generales e iguales para todos solamente "ocultará[n] su encanzerada llaga".[25]

La carta dirigida a Villavicencio es una llamada de atención a su comportamiento y a su particular manera de castigar a los indios. Hay muchas menciones que permiten entender esto. Una de ellas dice "rigor que amenaza espanta, no cura, turba; no sana, inquieta; destruye y no edifica ni purifica,"[26] pues el verdadero celo es "paciente, sufrido y benigno",[27] todo lo contrario a lo que Villavicencio muestra en varias partes del manual. Sí se preocupa por los indios, por su salvación, por sus vidas pero su manera de actuar es contraria a la que espera el obispo.

[22] Manuel Fernández de Santa Cruz "Carta del Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de la Puebla de los Ángeles: al autor", en Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, *Luz y Methodo...*, p. [8].

[23] *Ibid.*, p. [7].

[24] Alberto María Carreño, *Un desconocido cedulario del siglo XVI, perteneciente a la Catedral Metropolitana de México*, México, Imprenta M. León Sánchez, 1944, 488 pp. Cédula 79, fechada en Madrid a 22 de noviembre de 1540: "Al obispo se recomienda no se apliquen castigos rigurosos a los indios", pp. 159-160.

[25] Fernández de Santa Cruz, "Carta del Ilustrísimo..." cap. [6].

[26] *Ibid.*, p. [8].

[27] *Idem.*

Incluso, le pide que haga saber a los indios de su partido la diferencia entre lo que es ser juez y confesor. Cargos que tiene Villavicencio porque los indígenas pensaban que ser juez y confesor era la misma cosa. Sobre esto lo reprende su obispo. Le dice también que revise sus pasos, que reflexione si su trabajo con la conversión de los indios está bien hecho. Le dice así: "Registre v[uestra] m[erce]d sus pasos, advierta con seria reflección [*sic*] si su trabajo, sus diligencias, en la conversion de sus feligreses se nivelan, á las propriedades, que relucen en él que es verdadero zelo, y si no degeneran (como yo lo entiendo) de este generoso, y noble principio".[28]

Al obispo le parece que la embriaguez es el mayor problema, porque ofusca el entendimiento y la razón, y es causante de muchas dificultades, entre ellas la de la idolatría, así que le pide a Villavicencio que se ocupe de que los indios no beban, y lo incita a no preocuparse sobre ritos y supersticiones, ya que le asegura que en su obispado existe menos ese mal que en otras partes. Por otro lado, Villavicencio le pide que construya una cárcel para maestros dogmatistas como lo hizo Sariñana en su obispado, pero Santa Cruz nunca lo hizo.[29]

A pesar de que Fernández de Santa Cruz lo reconviene a lo largo del escrito, se puede pensar, a manera de hipótesis, que Diego Jaymes incluye la misiva que le escribió el prelado porque al principio de la carta comparte con Villavicencio la idea de castigar y encarcelar a los indios dogmatistas, pues dice: "En estos es muy importante el castigo, y que vivan y mueran en una cárcel; porque ya que no se consiga su remedio, se evite en otros el daño preservando a los demás de su contagio como lo executa el Ilustrísimo señor doctor don Isidro de Sariñana".[30] Además de esto no se hallan en la carta de Fernández puntos de encuentro con Villavicencio, aunque es importante señalar que a pesar de sus diferencias se deja entrever una amistad personal entre ellos, y que el cura de Tlacotepec ya le había comentado al obispo sobre el desconsuelo que le causaban los indios idólatras de su partido y acerca de la obra que había escrito y que deseaba publicar. Éste lo anima para que la saque a la luz y señala que será muy útil para que los ministros de indios no se dejen engañar. Éstas pueden ser algunas de las razones por las que Villavicencio incluyó la carta del obispo en su tratado.

[28] *Idem*.

[29] Villavicencio, *luz y método*... pp. 97-98.

[30] Fernández de Santa Cruz, *op. cit.*, p. 6.

El obispo de Oaxaca, Isidro de Sariñana y Cuenca,[31] también redactó una carta para Villavicencio con motivo de la impresión de su obra, fechada el 9 de septiembre de 1692, en la que señalaba que desde hacía tiempo el padre Diego Jaymes le había participado que tenía un manual sobre idolatrías y costumbres de los indios que deseaba imprimir, para lo cual le pedía que fuera su mecenas en el sentido de protector. Sariñana aceptó porque le parecía importante a causa del provecho que sacarían los curas al conocer las costumbres religiosas poco ortodoxas de los indios de sus partidos.

El prelado se lamenta de todo el esfuerzo y de los años en que han trabajado para la salvación de las almas de los indios y en la erradicación de la idolatría sin lograrlo; ello lo lleva a coincidir con Villavicencio tanto en la publicación del manual como en la manera de castigar a los transgresores de la fe para que las penas sirvieran de ejemplo, y desanimar a más de alguno que quisiera continuar con esas prácticas.

Sariñana señala dos puntos cruciales que encuentra en el manual de Villavicencio, los cuales planteo como eje central de su carta: examinar al indio reo del delito de la idolatría en el fuero interior y exterior judicial.

Lo que señalaba el obispo es sólo una parte, quizá la que más le interesó, pues como Villavicencio, él también estaba obsesionado con la idea de acabar con la idolatría de los indios para salvarlos y agradar y dar buena cuenta a Dios de lo que había hecho con ellos.

Sariñana estaba de acuerdo con que el indio transgresor tenía que ser juzgado y que debía celebrarse un juicio que casi siempre terminaba con pena corporal, escarnio público y cárcel perpetua —o al menos ésa era la idea—, sobre todo para los maestros dogmatistas. En ocasiones se llegaban a hacer autos de fe por parte del Provisorato donde los indios desfilaban con coroza, vela verde y abjuraban de sus pecados.[32] En el fuero interior

[31] Fue electo obispo de Antequera en 1683 y sucedió a Nicolás de la Puerta, donde seguramente conoció a Diego Jaymes quien, igual que él, estaba preocupado por las prácticas religiosas tradicionales de los indios. Murió en Oaxaca en 1696. José Antonio Gay recoge la tradición que dice que su muerte y agonía se debió al dolor por no haber podido extirpar la idolatría de su diócesis. José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, 6ª ed., prólogo de Pedro Vásquez Colmenares, México, Porrúa, 2006, 760 pp. ils., p. 501, (Sepan Cuantos..., 373).

[32] En relación con los Autos de Fe para indios, véase Gerardo Lara Cisneros, *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*, tesis de doctorado en Historia, México, UNAM-IIH-FFYL, 2011, 414 pp, ils. Existe también una pintura que se encuentra en el Museo Nacional del Virreinato que muestra un auto de fe que corrió a cargo del Provisorato en el pueblo de San Bartolomé Ozoltepec en el siglo XVIII del Arzobispado de México, donde se pueden ver estos elementos.

el indio tenía que confesarse, arrepentirse de sus pecados y retractarse públicamente de sus faltas contra la fe. El obispo de Oaxaca insistía en ello porque estaba convencido de que los indios "pareciendo no solo catholicos, sino catholicos muy devotos, son por dentro reveldes, y pertinaces idólatras";[33] para hacer esta afirmación seguramente estaba enterado sobre prácticas y ritos de los indios, además de los que él mismo castigó.

Para la solución del problema, el obispo consideró en primer término que los prelados tenían el deber de predicar, enseñar la palabra de Dios y confiar en su eficacia; aseguraba que eso tenían que hacer si no querían lamentar su castigo en la eternidad. Este argumento lo reafirmó al mencionar a Isaías, quien se afligía por callar y no haber corregido y castigado al impío sabiendo de la existencia de Dios.[34] Por eso Sariñana insistía en la predicación, en catequizar a los indios y castigar a los idólatras para librarse de lo que le sucedió a Isaías y no llorar para siempre las penas que le habría dado el Señor por no cumplir su cometido. Se apoyó en el profeta Sofonías, que dice: "y extenderé mi mano sobre Judá, y sobre todos los moradores de Jerusalém: y exterminaré de este lugar las reliquias de Baal, y los nombres de sus ministros con los sacerdotes".[35]

Sariñana sostiene que la idolatría debe ser destruida, asegura que para extirparla se debe borrar la memoria de sus dogmatistas, maestros y sacerdotes porque conservan libros y cuadernos diabólicos que se filtran de generación en generación[36] y de esa forma pasan a la posteridad todos esos ritos y oraciones de tal manera que el demonio "va llevándose tras de si, para la eterna condenación á los que con suma facilidad obedecen sus dogmas, y se rinden a sus engaños".[37] Para borrar la memoria de estos in-

[33] "Carta del Ilustrísimo Señor Doctor. D. Isidro de Sariñana, y Cuenca, Obispo de Oaxaca, al autor", en Villavicencio, *Luz y methodo...*, p. [12].

[34] *Biblia de Jerusalén*, Isaías, cap. 6, vers. 5.

[35] La cita de Sariñana está en latín, la traducción la tomé de la *Biblia Vulgata Latina*, traducida al español y anotada conforme al sentido de los santos padres y expositores catholicos, por el Rmo. P. Phelipe Scio de S. Miguel, de las escuelas pías, Obispo electo de Segovia. Dedicada al Príncipe de Asturias Nuestro Señor, 2ª ed., Madrid, Imprenta de Don Benito Cano, 1797, tomo XV Del Antiguo Testamento: Los doce prophetas menores y los libros I y II de los Machabeos, [Sophonías, c. 1, v. 4, p. 232].

[36] Para una idea más precisa sobre los textos de los que habla Sariñana vale mucho la pena revisar David Tavárez, "La idolatría letrada", *Historia Mexicana,* vol. XLIX, octubre-diciembre de 1999, núm. 2, México, El Colegio de México, 1999, pp. 197-252, y Gonzalo de Balsalobre, "Relación de las idolatrías de Oaxaca", en Pilar Máynez (ed.), *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008, 266 pp. (Cien de México), pp. 205-248.

[37] Sariñana, "Carta…", p. [14].

dios, el prelado fundó en su obispado[38] una cárcel perpetua para idólatras con la idea de sacar de los pueblos a todos los maestros y dogmatistas y encarcelarlos para que no hubiese quien continuara con los ritos y nadie que pudiera enseñar prácticas antiguas; pensaba que así podía arrancar la idolatría de raíz,[39] y de esta suerte Sariñana cumplía cabalmente con lo que también decía Dios mediante el profeta Sofonías.

En la obra *Luz y Methodo* podemos advertir que nuestro autor estaba de acuerdo con los postulados de Sariñana, y al igual que él, pensaba que los indios no fueron evangelizados correctamente, pues parecían cristianos pero eran idólatras.[40] También concordaba con que se borrara la memoria de los maestros dogmatistas, pero como no se les podía desaparecer los recluyó en una cárcel que él mismo tenía en su partido para estos casos, igual que Sariñana. Relacionado con esto, Villavicencio se apoyó en el Salmo 31, que dice: "No seas cual caballo o mulo sin sentido; rienda y freno hace falta para domar su brío, si no, no se te acercan. Copiosas son las penas del impío, al que confía en Yahveh el amor le envuelve".[41] Villavicencio lo interpretó de la siguiente manera:

> A los feligreses que no siguen, vuestra enseñanza, y doctrina, que no guardan obedientes los mandamientos de Dios, ni quieren creer como deven los Articulos de la Fé, que profesan los christianos, y sin temor de Dios se arrojan, a cometer desvocados, el crimen de la Idolatria, ponedlos luego en prisiones, in camo, echadlos en una carcel, para que sirviendoles de castigo, como á las vestias, de freno, que les enfrene la boca, y apriete bien las quixadas, como á brutos los sujete, para que advertidos, y enmendados los haga entrar por camino, y reduzga a siempre obrar, lo que deven á christianos: porque la pena, y castigo, que á tiempo, y zason se da hace de necios, cuerdos, y de Idolatras infieles, á estos miserables Indios, los hará fieles christianos.[42]

[38] David Tavárez señala que Sariñana fundó la cárcel perpetua para idólatras "tal vez alentado por el ejemplo de la prisión perpetua de herejes y judíos de la ciudad de México", en "La idolatría letrada", p. 207.

[39] Sariñana, "Carta…", p. [14].

[40] Esta idea es generalizada en los manuales contra idolatrías del siglo XVII. Véase Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Pedro Ponce y otros, *El alma encantada*, México, FCE/INI, 1987, 498 pp.; ils., (Sección de Obras de Historia), p. 253. En Villavicencio, *Luz y methodo...*, p. 125.

[41] *Biblia de Jerusalén,* Salmo 32, 9, 10.

[42] Villavicencio, *Luz y methodo...*, p. 53.

Para Diego Jaymes los castigos aplicados y la prisión significaban cumplir con su labor eclesiástica[43] porque pensaba que de esa manera los idólatras se harían buenos cristianos y él cumpliría lo que Dios le pidió. Respecto del encarcelamiento y castigos hay unas ordenanzas reales de 1539 que seguían vigentes a finales del siglo XVII. Una de ellas señala:

> Iten, que el indio o india que después de ser baptizado idolatrase o llamare a los demonios, ofreciendoles copal, o papel, o otras cosas, por la primera vez sea preso y luego le azoten y trasquilen públicamente, y por la segunda sea traido como dicho es a la dicha nuestra Audiencia con la información que contra él hobiere.[44]

La siguiente ordenanza está escrita en el mismo tono: "El indio o india que hiciere alguna hechicería, echando suertes o naipes o en otra cualquier manera, sea preso y azotado públicamente, y sea atado a un palo en el tianguis donde esté dos o tres horas con una coroza en la cabeza".[45]

Este par de ordenanzas son importantes porque aunque ni Sariñana ni Villavicencio describen los castigos a los que eran sometidos los indios a los que prendían, nos podemos dar una idea. Igualmente nos sirve un plano de la cárcel eclesiástica de Oaxaca que se encuentra en el Archivo del Arzobispado de ese estado.

Por otro lado, es importante señalar que los bautizados eran a quienes se le inflingían mayores penas, porque con el sacramento del bautismo renunciaban al demonio; pero al seguir adorando a sus dioses antiguos y renunciar a Cristo caían en otro muy grave pecado que era la apostasía además de la idolatría. Los azotes públicos a los que eran sometidos eran dolorosos y humillantes igual que usar coroza, pero trasquilarlos era terrible porque perdían su *tonalli,*[46] que los indios consideraban que se encontraba en la coronilla.

[43] *Ibid.*, pp. 53-54.

[44] Cédula 60, Traslado de ciertas Ordenanzas fechas por el Abdiencia Real, insertas en una provisión sellada con sello real. Ciudad de México, 10 de junio de 1539", en Alberto María Carreño (ed.), *Un desconocido cedulario,* p. 132.

[45] *Ibid.*, p. 133.

[46] Según Alfredo López Austin, el *tonalli* "era una fuerza que determinaba el grado de valor anímico del individuo; que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura", en Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª. ed., 2v, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984 (Serie Antropológica, 39), v. I, p. 233. De acuerdo con Miguel Pastrana, "el cabello largo está relacionado con la fuerza de la entidad anímica del *tonalli"*, la cual residía en el cráneo a la altura de la coronilla y estaba ligada al carácter y tendencias individuales. Los antiguos nahuas pensaban que dejar crecer el ca-

Otra coincidencia entre Villavicencio y Sariñana es la de predicación.[47] Ambos señalan que deben instruir a los indios dentro de la fe cristiana para que su alma no se pierda y para que ellos den buena cuenta a Dios de las ovejas que tuvieron a su cargo y no sufrir la condenación eterna por no haberlo hecho bien.

Consideraciones finales

Como hemos visto, las posturas de los dos obispos son contrarias: mientras Fernández de Santa Cruz se muestra paternal y está a favor de la suavidad con los indios, Sariñana y Villavicencio están convencidos de que el castigo corporal y la cárcel son la mejor manera de erradicar la idolatría. Al respecto, el Tercer Concilio dice:

> Deseando al mismo tiempo de lo íntimo del corazón aplicar remedio a los indios naturales, como nuevas plantas en la Iglesia, para que echen hondas raíces en la fé; atendiendo además de esto a que la sobrada blandura de los obispos, los cuales, mitigando con su paternal piedad el rigor de los cánones, creyeron hasta ahora que se debía atraer a los indios al camino de la salvación más con halagos que con severidad, no solamente ha sido inútil a los indios, sino que antes bien les ha dado ocasión para volver a sus errores y supersticiones con descaro y atrevimiento, como lo acredita la experiencia en muchas partes de esta provincia […] Y si después de amonestados y corregidos perseveraren no obstante en sus errores, procedan contra ellos con aspereza, aplicando las penas que juzgaren más convenientes y eficaces, tanto para su enmienda como para escarmiento de los otros.[48]

Como podemos ver, los obispos y el mismo Villavicencio respondieron imponiendo su criterio acorde con lo que pensaron que era lo correcto para salvar las almas de los indios pecadores, sin ni siquiera saber exactamente hasta dónde podían llegar sus atribuciones y su poder frente

bello, particularmente en esa zona acrecentaba la fuerza del *tonalli*; Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIH, 2008, 180 pp. ils (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 30), p. 65.

[47] Villavicencio, *Luz y methodo...*, p. 100.

[48] *Concilios Provinciales Novohispanos. Época colonial*, México, UNAM-IIH, 2004, edición digital de María del Pilar Martínez López-Cano y otros. *Tercer Concilio*, Libro 5, p. 237.

a ellos. La construcción de una cárcel para idólatras por parte de Villavicencio como la que tenía Sariñana en Oaxaca y el confesionario para idólatras que consigna en su manual, abrir procesos, humillar y castigar, dan cuenta de ello. No he encontrado el permiso con el que construyó y puso en funciones la cárcel para idólatras de Tlacotepec mientras que Sariñana sí lo tenía. Pudo ser que únicamente haya contado con la venia de este último y haya ignorado todas las instancias que correspondían para echarla a andar, pues necesitaba de un lugar de esa naturaleza para castigar y poner ejemplo a sus feligreses para que desistieran de caer en prácticas idolátricas.

Por otra parte, un auto de fe que organizó en Tlacotepec en 1688 donde penitenció a indios, mestizos y a una mulata[49] nos muestra que para él no existían conflictos jurisdiccionales ni de potestades. A ratos se podría pensar que traslapaba sus atribuciones aunque, de acuerdo con John Chuchiak, no fue así, pues el cura contaba con todos los cargos necesarios para proceder contra los acusados.

Salvo por la carta que le escribió el obispo Fernández de Santa Cruz donde únicamente lo reprende, no he hallado elementos de que el Santo Tribunal se haya enterado del auto de fe. Al parecer éstos no fueron tan raros en los pueblos de indios, como el de Ozoltepec, del cual existe un cuadro en el Museo Nacional de Arte en la Ciudad de México, y por otra parte no hay que olvidar que Hernando Ruiz de Alarcón fue acusado por los indios de su partido frente al Santo Oficio por los malos tratos que sufrían cuando el padre organizaba autos de fe y castigaba a los idólatras, pues "había sacado en las procesiones y en la iglesia indios e indias con corozas, sogas en el pescuezo y velas en las manos en forma de penitentes haciendo publicar sus causas a modo de auto como lo acostumbra el Santo Oficio".[50] Poco después, de regreso a la cárcel, los penitentes eran azotados.

A diferencia de lo que ocurrió con Ruiz de Alarcón, a Villavicencio no le sucedió nada, ya por su amistad personal con los obispos o por su trato con gente importante de la zona. Sólo hubo un caso en el que el padre dice:

[49] Para proceder contra la mulata Nicolasa, consultó al Santo Oficio al igual que en el caso de los mestizos; sin embargo, hasta el momento no he hallado que haya avisado al Santo Trubunal sobre el Auto de Fe.

[50] Noemí Quezada, "Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías", *Tlalocan*, vol. 8, 1980, pp. 323-354, en esp. 330.

> [los indios] me movieron litigio en la Real Audiencia de la ciudad de México, sobre excitarles el crimen de la idolatría [...] y en la prosecución de dicho litigio, hallándose convencidos, y habiendo sido presos por orden del señor Conde de Galve... remitió presos a los indios cabezas de dicho litigio al ilustrísimo señor obispo de este obispado para su castigo, los cuales convencidos de su delito pidieron misericordia, a cuya causa y haberse obligado a pagarme las costas y gastos que se me recrecieron a causa de su injusta pretensión fueron absueltos.[51]

A fin de cuentas, el padre salió ileso de este incidente y hasta cobró a los indios los gastos que generó por haber estado en la Ciudad de México pleiteando contra ellos; una vez más salía avante.

En su afán por desarraigar las idolatrías Diego Jaymes hacía pesquisas, interrogatorios, abría procesos, decidía los castigos y predicaba, confesaba y administraba los sacramentos como lo haría un visitador de idolatrías.[52] Con todo lo difícil que debió ser tratar con él éste les decía a sus feligreses:

> Convertios a Dios, gemid y llorad vuestros pecados y venid a confesar conmigo de todos ellos, y no temais, ni tengáis vergüenza, que para eso estoy aquí y es mi oficio absolveros de todos ellos, confesándoos de todo corazón, con que alcanzareis perdón y la gracia de Dios, que es la limpieza del alma con que entrareis en la gloria.[53]

[51] Villavicencio, *Escritura de testamento...,* f. 80v. El documento no indica la fecha en que ocurrió este incidente.

[52] En el cargo Visitador de Idolatrías, Visitador Eclesiástico o Juez Eclesiástico Visitador de Idolatrías, era "en quienes se delegaban los poderes judiciales del ordinario diocesano. Cada uno de ellos era acompañado por un fiscal, un notario y dos padres de la compañía de Jesús. El juez visitador ayudado por el fiscal y el notario, debía proceder a las pesquisas, interrogatorios, inventarios, instruir procesos, sentenciar y hacer ejecutar los castigos, mientras que los padres jesuitas se dedicaban más bien a la predicación, a la confesión y administración de sacramentos con motivo de las visitas de extirpación", en Ana de Zaballa Bescoechea, "Visitadores, extirpadores y tratados de idolatrías", en Joseph Ignasi Saranyana y otros, *Teología en América Latina; desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715),* 3 v. Madrid, Iberoamericana, 1999, v. 1, p. 269. En Nueva España muchas veces los jueces eclesiásticos y los jueces de comisión en causas de fe contra idolatrías y supersticiones, como Villavicencio, se encargaban de cumplir con las obligaciones que debería hacer un visitador de idolatrías como en Perú y Charcas (el actual Bolivia), donde este cargo era más generalizado. John Chichiak ha encontrado gran cantidad de visitadores de idolatrías en Nueva España, sobre todo en Yucatán; información oral, y aunque Villavicencio no tenía el cargo de visitador de idolatrías, lo era de facto, y su jurisdicción sólo llegaba a los pueblos que componían su partido y la cabecera.

[53] Villavicencio, *Luz y methodo...*, p. 48, segunda parte.

Con esta cita termina el manual de Diego Jaymes Ricardo Villavicencio. El autor muere en 1695 no sin antes haber prendido en su cárcel construida para este fin a muchos idólatras y sacrificadores que identificó gracias a su confesionario, a quienes juzgó, castigó y en alguna ocasión los hizo usar sambenitos, corozas y velas verdes después de humillarlos y haberles arrebatado y quemado en la plaza del pueblo a sus dioses, su sustento, aquellos que fueran herencia de sus padres y de sus abuelos, sus imágenes sagradas tan queridas.

Anexo

Cronología de Diego Jaymes Ricardo Villavicencio[54]

Año	Información
1630-1635	Nace en Quecholac, Puebla.
1652	Entra al Colegio de San Pedro y San Juan en la ciudad de Puebla de los Ángeles como colegial de merced.
1654	Toma su primer curso para obtener el grado de bachiller.
1657	Obtiene el grado de bachiller.
1659	Se ordena con licencia de predicador y confesor y se gradúa en artes y teología.
1660-1670 ¿?	Es cura párroco de Quecholac.
1674	Aparece como juez eclesiástico de idolatrías en San Francisco de la Sierra, sujeto de Teotitlán del Camino recogiendo ídolos y objetos idolátricos entre los habitantes del pueblo.
1677-1695	Se incorpora al partido de Tlacotepec como vicario.
1688	Es nombrado juez eclesiástico y juez comisario en causas de fe contra idolatrías y supersticiones del demonio en Tlacotepec.
1688	Toma parte activa en los procesos de idolatrías contra una mulata, un mestizo y varios indios del partido de Tlacotepec.
1688	Organiza un auto de fe en la plaza pública del pueblo.
1690	Sucede a su hermano, que era el párroco, y es nombrado beneficiado del partido de Tlacotepec.
1692	Se imprime su obra *Luz y Methodo.*
1693	Elabora su testamento.
1695	Muere.

[54] Para información más extensa y detallada del autor y de su obra, véase Ana Silvia Valdés Borja, "Idolatría y conversión en el manual..."

V. ¿INDIOS IDÓLATRAS O CRISTIANOS SUPERSTICIOSOS? UN ANÁLISIS ACERCA DE LA RELIGIOSIDAD EN YAUTEPEC, SIGLO XVIII*

Ana Karen Luna Fierros**

Durante el siglo XVIII la sociedad novohispana estuvo conformada por un mosaico de tradiciones culturales provenientes de las diversas raigambres culturales (india, hispana y africana) que convivieron día con día, no sólo en la ciudad de México, sino también en los diversos pueblos donde la estricta división entre españoles e indios había quedado en el pasado. Sin embargo, las instituciones novohispanas intentaron diferenciar a las personas de acuerdo con categorías jurídicas que buscaron normar, según el derecho privativo de la época, la conducta de dichas personas. En los casos donde la gente transgredía los límites marcados por las leyes e instituciones esta diferenciación se hacía presente, pero en muchas ocasiones no resultó sencillo distinguir a un indio de un mulato.

En 1761 el cura indio de Yautepec, Domingo Joseph de la Mota,[1] descubrió y reprimió un culto alrededor de una virgen supuestamente apare-

* Este texto es un derivado de Ana Karen Luna Fierros, *La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM-FFYL, 2012.

** Posgrado en historia, UNAM.

[1] Me refiero a Domingo Joseph de la Mota como "cura indio" debido a su calidad étnica, puesto que, la familia De la Mota fue originaria de Santa Cruz Acatlán, barrio perteneciente a la parroquia de San Pablo Teopan, de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan. Sus miembros declararon "ser descendientes por línea recta de los reyes de la gentilidad", cuestión que resulta interesante, pues algunos estudios señalan que después de la Conquista la nobleza indígena sobreviviente se asentó en el barrio de San Pablo Teopan, ya que este lugar había sido el primer asentamiento mexica, el lugar donde se había posado el águila devorando la serpiente, incuso su nombre significa "lugar sagrado". Allí es a donde se refugió y sobrevivió el último reducto de la nobleza indígena mexica. Comprobar la relación entre la familia De la Mota y la nobleza indígena del siglo XVI resulta complicado; sin embargo, lo que sí se puede constatar es que para el siglo XVIII esta familia gozó de los privilegios propios de la nobleza, pues conservó un cacicazgo, no pagaba tributo y detentó cargos honorarios dentro de su comunidad. En este sentido, el padre de Do-

cida en una cueva del volcán Popocatépetl; un indio de la región llamado Antonio Pérez encabezó este movimiento, en el cual no sólo participaron indios, sino también mulatos, mestizos, españoles, etc. Este hombre se volvió popular por su actividad de curandero; después fue considerado, por sus seguidores, sacerdote; sin embargo, al momento de su aprehensión, por parte de las autoridades españolas, él decía que era Dios.

El caso resulta interesante por varias cuestiones: primero por haberse desarrollado en un ámbito donde la presencia española fue perceptible casi inmediatamente después de la Conquista y, por ende, fue una zona que se encontró bajo el dominio hispano sin presentar mayores conflictos a la Corona, por tanto, llama la atención el hecho de que el movimiento que dirigió Antonio Pérez pasara desapercibido por la autoridad eclesiástica, al menos durante el tiempo suficiente como para consolidar una estructura y organización que atrajo a un porcentaje de la población de la región. Segundo, este caso puso de manifiesto una serie de prácticas y creencias que muestra el proceso de aculturación que se vivió en la zona donde se conjugaron la tradición mesoamericana, la occidental-cristiana y la africana.

El objetivo de este estudio consiste en explicar lo acontecido en Yautepec a partir de dos vertientes, una institucional y la otra cultural. En el primer caso el análisis versará sobre la región, los hechos, así como la personalidad

mingo Joseph, don Alejandro Antonio de la Mota, fue rector de la Congregación de Naturales en el Colegio de San Gregorio de la Compañía de Jesús, y su abuelo, don Manuel de la O y la Mota, fungió como fiscal de la iglesia de Santa Cruz Acatlán; además, esta familia contribuyó económicamente a las mejoras que se hicieron en esta parroquia. Por otra parte, la familia materna de Domingo Joseph, también noble, mantuvo una estrecha relación con las cuestiones religiosas, pues doña Sebastiana Paula Chávez, madre de Domingo, fue tía de la madre Sor Gregoria de Cristo, religiosa de velo negro y coro en el Real Convento de señoras caciques descalzas de Corpus Christi. Mientras que sus abuelos, don Miguel de Chávez y doña Melchora de los Reyes, costearon parte del colateral de la primitiva parroquia de San José de los Naturales. Don Alejandro de la Mota y doña Sebastiana Chávez tuvieron cinco hijos, de los cuales Domingo Joseph fue el mayor, y dedicó su vida al sacerdocio. Otros dos de sus hermanos también dedicaron su vida al clero: Juan Antonio y Juan Manuel; mientras que los otros dos, de los cuales desconozco el nombre, fueron gobernadores de algunos barrios indígenas de la Ciudad de México. Véase Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Indiferente*, 239, N. 6, f. 82 v, "Relación de Méritos de Domingo José de la Mota"; Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Episcopal, Secretaría Episcopal, Libro de visita, Caja 23 CL, 1759-1760. Manuel José Rubio y Salinas, fs. 151-151v; María Castañeda de la Paz, "Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan", en *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* [En línea], enero, 2011, URL: http://nuevomundo.revues.org/60624 y Ernest Sánchez Santiró, "El *nuevo orden* parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777), en *Estudios de Historia Novohispana 30*, México, UNAM-IIH, 2004; Rossend Rovira Morgado, "San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la ciudad de México", en http://www.historiacultural.net/hist_rev_rovira.htm [noviembre de 2013], y Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. Phillippe Cheron, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988, p. 193.

jurídica de algunos personajes implicados en el movimiento que dirigió Antonio Pérez, pues, a pesar de que estas personas compartieran las mismas prácticas no fueron juzgadas por la misma institución; también me interesa destacar el conflicto jurisdiccional que se sucitó a nivel local debido a que el cura de Yautepec creó una confusión a la hora de procesar a los diversos individuos acorde con su calidad.

Ahora bien, dentro de la explicación cultural se abordarán las prácticas y rituales que llevaron a cabo Antonio Pérez y sus seguidores, es decir, la visión de los acusados y la manera en cómo éstos entendieron e hicieron suya la religión de los dominadores a partir de los diversas tradiciones que convivían hacia el siglo xviii. De esta manera se pretende exponer una visión más completa de este hecho acaecido en 1761.

La estructura del texto se encuentra dividida en tres partes. En la primera presento un breve contexto histórico inmediato a los acontecimientos de 1761; en la segunda narro los hechos diacrónicamente y explico el proceder institucional de la autoridad local frente a este caso considerado por las autoridades novohispanas como una idolatría y, finalmente, en la tercera parte expongo varios de los elementos rituales presentes en el movimiento de Antonio Pérez que me permitirán exponer un marco sobre la religiosidad local en Yautepec y sus pueblos aledaños.

Yautepec en la primera mitad del siglo xviii

Yautepec y la región circundante fueron considerados, desde la época prehispánica, como lugares aptos para el asentamiento humano, de tal suerte que a lo largo de su historia el territorio fue ocupado sucesivamente por distintos grupos humanos, como los tlahuicas[2] y los mexicas,[3] sin embargo fue el arribo de los españoles lo que sentó las condiciones de dominio que se vivieron en la zona durante casi tres siglos.

Es posible decir que, durante la Colonia, el curso poblacional de Yautepec fue similar al que se experimentó en el centro de la Nueva España pues, luego de la alta mortandad del siglo xvi, se observó una recuperación

[2] Hortensia de la Vega, "Esplendor arqueológico en Yautepec", en *Memoria del tercer congreso interno*, Centro inah Morelos, Proyecto de investigación arqueológica en Yautepec, Morelos, 1998, p. 5.

[3] Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1967, t. ii, p. 65.

durante el siglo XVIII pero sin llegar a los niveles de la época prehispánica; no obstante, las epidemias, congregaciones y el establecimiento de la hacienda azucarera contribuyeron a modificar notablemente el crecimiento y desarrollo poblacional, así como la composición étnica de Yautepec y la región aledaña.

A raíz de la organización impuesta por los españoles, las comunidades indígenas tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones de vida. Las relaciones de dominio entre ambos grupos se fueron configurando durante la época virreinal, sobre todo durante los dos primeros siglos de dominación; sin embargo, en el siglo XVIII se presentó una serie de cambios en materia social, económica, política y cultural que trastocó esta relación y provocó una situación de crisis. Al respecto, Felipe Castro plantea que:

> Más que la opresión o la falta de libertades "en general" en la mayor parte de los casos lo que provocaba indignación era la violación (o lo que parecía tal) de las "costumbres" establecidas. Aunque pueda parecer paradójico para nuestros ojos contemporáneos, las protestas se originaban por el hecho de que las condiciones de desigualdad y explotación no eran las habituales.[4]

Los factores de crisis que alteraron las condiciones de dominio en Yautepec fueron: la presencia de las haciendas azucareras, el ciclo demográfico de la región, la secularización de las doctrinas, la publicación de un nuevo arancel y el cambio de actitud que experimentó la Iglesia católica, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, respecto de las manifestaciones religiosas locales.

En primer lugar, la cuestión de las haciendas azucareras tuvo un fuerte impacto en la historia de Yautepec, ya que determinó la economía de la región.

Varios fueron los procesos que conllevaron a la implantación de estas empresas en la zona, entre las que destacan: el proceso de reacomodo y redistribución de la población, la transformación del sistema de propiedad de la tierra; la economía de la región y su modificación ante la debacle poblacional, lo que provocó una mayor disponibilidad de tierra atrayendo un número considerable de españoles dispuestos a invertir en una tierra que resultó óptima para el cultivo de la caña de azúcar.

[4] Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 93.

La mayoría de las haciendas que se fundaron en torno de Yautepec surgió durante el periodo comprendido entre 1580 y 1649, por ejemplo: Atlihuayán, Pantitlán, Xochimancas, Apanquetzalco y El Hospital.[5] Durante este periodo varios españoles aprovecharon la disponibilidad de tierras que ofrecía la región; así, mediante el despojo, la obtención de mercedes, la compraventa o el arrendamiento se fueron consolidando grandes extensiones de tierra en torno de los hacendados. Sin embargo, hacia 1690, la época de auge y expansión de las haciendas llegó a su fin, pero no desaparecieron, sólo se vieron obligadas a modificar sus patrones de producción, por tanto, se redujo la producción de azúcar y la población asentada en las haciendas tuvo que emigrar hacia los pueblos cercanos.

En el caso de Yautepec, las haciendas habían aglutinado un porcentaje considerable de los habitantes: 35%,[6] es decir, casi la tercera parte de la población; mientras que el resto se encontró distribuido entre la cabecera y los pueblos sujetos, siendo la primera el principal foco de establecimiento español, en tanto que los pueblos sujetos conservaron su población indígena. Por ende, Yautepec pasó de ser una república de indios a ser un receptáculo de españoles, mestizos, mulatos y otras castas. La composición étnica de la cabecera se modificó completamente, incluso uno de sus barrios, Rancho Nuevo, albergó una población enteramente mulata.[7]

Por otra parte, a principios del siglo XVIII se experimentó una recuperación demográfica en casi todo el centro de la Nueva España y Yautepec no fue la excepción; además, la migración contribuyó a tal efecto. No obstante, el aumento poblacional repercutió en el incremento de pleitos por tierras, ya que la disponibilidad de éstas fue insuficiente, pues las haciendas habían concentrado grandes extensiones de ella durante el siglo XVII, incluso la

[5] La información disponible acerca del origen de estas haciendas es bastante amplia, por lo cual remito al lector a los documentos, puesto que ahondar en ellos es motivo de una investigación aparte. Para el caso de la hacienda de Atlihuayán se pueden consultar los siguientes documentos: AGN, *Mercedes*, vol. 35, f. 7. Hacienda El Hospital: AGN, *Mercedes*, vol. 26, f. 159, vol. 27, fs. 167 y 259, vol. 33, f. 264v y vol. 35, f. 6. Hacienda San Nicolás Pantitlán: AGN, *Mercedes*, vol. 28, fs. 98-223v. Hacienda Xochimancas, propiedad de los jesuitas: AGN, *Tierras*, vol. 1780, exp. 6, f. 4, vol. 1728, exp. 3, f. 2, vol. 1958, exp. 4. También resulta muy útil la información que proporciona Alfonso Toussaint en "Ubicación y descripción arquitectónica de las haciendas", en Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos/Conaculta/Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 217-376.

[6] Gisela Von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época* colonial, 2ª ed., México, UNAM-IIH, 2004 (Serie de Historia Novohispana 71), p. 82.

[7] Cheryl Martin, *Colonial Morelos,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985, p. 69.

hacienda azucarera experimentó un reflorecimiento que generó más tensiones entre los pobladores y los hacendados.

Ahora bien, existieron otros factores que contribuyeron a acrecentar la tensión en esta zona, tal fue el caso de la secularización de la parroquia de Yautepec y el establecimiento de un nuevo arancel.

Yautepec fue administrado por el clero regular, principalmente por los dominicos hasta mediados del siglo XVIII,[8] pero en 1756 pasó a manos de los seculares. El primer cura en llegar fue el bachiller Joseph Joaquín Serruto,[9] quien se encargó de la doctrina por un periodo de tres años sin registrar ninguna manifestación abierta de descontento, contrario a lo que se presentó en poblaciones cercanas al momento de ser secularizadas, pues Taylor menciona que "hubo más desobediencia abierta y persistente hacia los curas párrocos en Morelos y menos apego a las prácticas oficiales";[10] aunque con la llegada del sucesor de Serruto, Domingo Joseph de la Mota, sí se presentaron manifestaciones de descontento, como ya se explicará.

Es importante reflexionar, en términos de justicia eclesiástica local, acerca de la entrega de la doctrina de Yautepec a manos del clero secular, pues esto supuso una serie de trasformaciones en relación con la población. Cabe señalar que el clero regular no tenía permiso para proceder contra indios idólatras a menos que tuviera comisión por parte del obispo y, en caso de que se detectara algo, debía informar a éste para que enviara a un clérigo secular como juez visitador de idolatrías. Todo lo anterior podría levantar sospechas sobre la mala instrucción de los dominicos hacia su feligresía, y en un contexto como el de la segunda mitad del siglo XVIII, hubiera significado "echarse la soga al cuello". En este sentido, quizá la tolerancia de los dominicos hacia ciertas prácticas de su comunidad pudo significar la nula denuncia de idolatrías antes de la llegada de los seculares y propiciar cultos como el que se expondrá; de igual forma esto también explicaría, en parte, la actitud de la población, la cual no esta-

[8] Existen algunos datos que hacen suponer que los franciscanos se establecieron primero en Yautepec, aunque por breve tiempo. Véase Luna Fierros, *La Virgen del Volcán…*, cap. 1.

[9] Archivo Parroquial de la Asunción, Yautepec (en adelante APAY), Sección Disciplinar, Serie cofradías, Exp. 2, Caja 69, f. 62 y 65v.

[10] También señala que los conflictos se concentraron en la zona poniente, densamente poblada y cuya actividad económica estaba centrada en las haciendas azucareras, así como en las tierras bajas del centro al oriente de Yautepec. William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. I, trad. Óscar Mazín y Paul Kersey, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, 1999, pp. 69 y 72.

ba acostumbrada a ser interrogada, investigada y, mucho menos, juzgada por supuestas idolatrías.

Ahora bien, el arancel fue otro motivo de confrontación entre los pueblos y las autoridades novohispanas. A partir de 1720 los pleitos por aranceles fueron comunes y aumentaron después de 1755. Entre 1760 y 1770 se incrementaron los pleitos por derechos, cuestión que parece estar vinculada con la secularización de parroquias y la promulgación del nuevo arancel.[11] En este sentido, los valles de Cuernavaca y Cuautla fueron regiones donde la recaudación de derechos y un arancel general llegaron a ser un asunto controvertido mucho antes de las innovaciones administrativas.

El hecho de que un arancel fuera publicado no quería decir que sus cobros se efectuaron por una parroquia en particular o en todos los pueblos de ella. Parece que el principio operante consistió en que la aplicación de arancel procedía si la parroquia o el pueblo lo solicitaba y si el sacerdote lo consentía. Sin embargo, esto no garantizó la paz entre los nuevos curas y la población, pues en 1748 los naturales del pueblo de Tlaltizapán y sus barrios: Istoluca, San Pedro y San Pablo, Huispaleca y los del partido de Yautepec ocasionaron un tumulto por no obedecer una Real Cédula en lo que toca a derechos parroquiales y servicios de iglesia. Don Thomas de Velasco, teniente del partido de Yautepec, amenazó con:

> notificar a dichos indios que se arreglaran al arancel, que ellos mismos pidieron a la Real Audiencia por lo que toca a dichos parroquiales de servicio de Iglesia y Convento como son sacristanes católicos, fiscales etc., con la pena también a los indios de cuatro años de otra fe, a los [inobedientes]. Dijeron que no obedecían, y no obedecieron el superior mandato, sino que atumultuándose, por haber mandado yo aprehendí a los cabecillas de aquellos barrios […] fue de manera el concurso de los tumultos que saliendo en emboscada quitaron a los reos a fuerza de pedradas; y a todos juntos fueron tantas las que tiraron después diciendo en altas voces en su idioma: mueran, mueran por que la Real Audiencia nos ha engañado con los aranceles, *que antes pagábamos menos a los frailes, y ahora les pagamos más* […][12]

[11] *Idem.*

[12] AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 76, leg. 40, exp. 21, f. 1-1v. Las cursivas son mías.

Después de salvar la vida, don Thomas pidió ser removido del cargo por el peligro inminente al que se veía sometido pues, según relata, no era la primera vez que los indios lo atacaban y la justicia no los castigaba. Al parecer los indios pensaron que al pedir el arancel reducirían los pagos y servicios personales a los frailes, pero no fue así, al menos en los pagos en efectivo, porque en cuanto a servicios personales parece que éstos sí disminuyeron. Es importante resaltar que esta zona siguió, en su mayoría, bajo el dominio dominico, sin embargo todo parece indicar que el reclamo no estaba dirigido contra ellos, sino contra las autoridades reales.

Durante la siguiente década, es decir, a partir de 1760, el conflicto en la región alcanzó su apogeo: de los 71 casos registrados para la Arquidiócesis de México ocho correspondieron a los distritos de Cuernavaca y Cuautla.[13] Precisamente en 1761 se presentó un conflicto en Yautepec y el área adyacente que tuvo como uno de sus ejes la confrontación entre los indios (y otros grupos) y su cura, también de calidad indio: Domingo Joseph de la Mota, quien se expresó así de la gente del pueblo: "el curato [...] más tenue y [cuyos] naturales son los más alzados, díscolos y litigiosos de este arzobispado, que no tienen arreglo ninguno ni pagan obvenciones según arancel ni costumbre".[14]

El cura de Yautepec fue otro *factor de crisis* que alteró las condiciones de dominio pues, a mi parecer, una persona pudo alterar el orden existente de las cosas y, en este caso, según Taylor, De la Mota fue "el catalizador de la violencia"[15] que se gestó en Yautepec.

Domingo Joseph de la Mota fue un cura polémico dentro del arzobispado de México debido a las múltiples amenazas de muerte que hubo en su contra, incluso Taylor menciona que no ha encontrado otro caso parecido al de este cura con tantas transferencias de parroquias debido a las amenazas de sus feligreses.[16] Antes de lo acontecido en Yautepec, Domingo Joseph ya había tenido choques con su feligresía; por ejemplo, durante los primeros años de 1740, en Tepecoacuilco (Guerrero), persiguió a 11 supuestos hechiceros dogmatizantes, por lo cual su casa fue incendiada, se intentó envenenarlo y, durante su huida, estuvo a punto de ahogarse en el río Balsas.[17] Después, hacia 1748, fue transferido al Real de Minas de Zacualpan,

13 Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 521.

14 *Ibid.*, p. 752.

15 *Idem.*

16 *Ibid.*, p. 758

17 AGI, *Indiferente,* 239, núm. 6, f. 169v.

donde emprendió una campaña contra el adulterio provocando un motín en esa localidad, amenazas de muerte y, nuevamente, su transferencia.[18]

Desde su llegada a Yautepec, en 1759, De la Mota emprendió una campaña decidida contra la producción clandestina de alcohol, fandangos escandalosos y concubinato; también tuvo una acusación por cobro excesivo de derechos y trabajos forzados ese mismo año.[19] Posiblemente tantas transferencias hayan respondido a su gran "celo" cristiano, como también a la necesidad de "hacer carrera" dentro del ámbito eclesiástico, pues De la Mota sólo contaba con el grado de bachiller y fue ordenado a título de idioma, cuestión muy común en la época, ya que el conocimiento de alguna lengua indígena se consideró un "patrimonio intelectual", aunque cabe señalar que esto no fue privativo de los indios pues también algunos españoles se ordenaron a título de idioma.[20]

Para ascender dentro de la carrera eclesiástica y llegar al Cabildo Catedralicio se requerían al menos dos cosas: un grado de doctor y buenas relaciones clientelares,[21] de lo contrario se podía apelar a una amplia relación de méritos[22] y, con las relaciones adecuadas, se podía asegurar una parroquia de primera clase.[23] Parece que Domingo Joseph de la Mota

[18] Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, vol. II, p. 715. Taylor señala el año de 1747 como la fecha en que ocurren tales acontecimientos, sin embargo esto no es posible ya que en ese año Domingo Joseph aún se encontraba en el curato de Tepecoacuilco. No he corroborado la fecha exacta de los acontecimientos pues no he podido consultar la segunda relación de méritos de Domingo Joseph de la Mota, elaborada en 1762, que se encuentra resguardada en la Biblioteca Jonh Carter Brown (JCB), *Currículum de Domingo José de la Mota.* Sin embargo cuento con la solicitud que hizo Domingo Joseph al Santo Oficio para ejercer como comisario en Zacualpan, misma que fue aprobada a finales de 1748. Véase AGN, *Inquisición*, vol. 892, f. 288.

[19] Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, vol. II, p. 715.

[20] Cabe mencionar que esta situación cambió con la llegada del arzobispo Lorenzana, quien, en 1766, decidió que se necesitaba más preparación para ser párroco que sólo el idioma. Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, vol. I, p. 133.

[21] Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2003 (Colección Historia de la Educación), pp. 287 y 294.

[22] Rodolfo Aguirre Salvador, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM, 1998, p. 18.

[23] Existe información acerca de este cura en el AGN y Archivo General de Indias (en adelante AGI), en el primero se encuentra una serie de documentos que muestran las múltiples parroquias donde estuvo así como los acontecimientos que lo llevaron a abandonarlas: AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 450, exp. 12, vol. 102, exp. 37; *Criminal*, vol. 155, exp. 18; *Inquisición*, vol. 1167, exp. 26, vol. 847, exp. 971, vol. 892, exp. 1; *Indiferente Virreinal*, caja 177, exp. 18, caja 2348, exp. 41, caja 5160, exp. 43, caja 4971, exp. 80, caja 3652, exp. 7, caja 5116, exp. 26; por otra parte, en el AGI se encuentra una relación de méritos en *Indiferente*, 239, núm. 6.

pudo intentar hacer carrera mediante la acumulación de méritos basada en la persecución de idolatrías, así como intentos por erradicar la embriaguez y el adulterio de los pueblos que le fueron asignados; no obstante, y como más adelante se explicará, a mediados del siglo XVIII esta estrategia dejó de serle útil.[24]

Por otra parte, parece que el cura De la Mota había hecho muy buena amistad con gente importante de la región, como don Francisco de Urueta y don Rodrigo del Valle, ambos arrendatarios de las haciendas de Apizaco y de Atlihuayán, respectivamente. También entabló buena relación con don Pedro Bermúdez de Orense, quien fungió como mayordomo en casi todas las cofradías existentes en Yautepec, sobre todo de las dos más importantes: la del Rosario[25] y la de las Benditas Ánimas.[26] Las cofradías existentes en Yautepec fueron exclusivamente de españoles, por lo cual quizá los indios resintieron la falta de un espacio propio que les permitiera expresar su religiosidad y ejercer cierto grado de autonomía, como sí ocurrió en otros lugares de la Nueva España.[27] Es posible pensar que la falta de tal espacio favoreciera que los indios buscaran un lugar donde pudieran expresar su religiosidad y donde pudieran ocupar cargos importantes, oportunidad que Antonio Pérez les ofreció mediante el culto a la Virgen del Volcán.

Pero los conflictos que se presentaron durante el siglo XVIII, sobre todo en la segunda mitad, no sólo respondieron a las cuestiones que hasta ahora he esbozado, sino que también tienen que ver con un cambio de mentalidad gestado al interior de la Iglesia católica y que se relaciona con la Ilustración.

El cambio de actitud por parte de la Iglesia hacia las manifestaciones religiosas chocó con la mayoría de la población que seguía inmersa en el catolicismo barroco; sin embargo, es importante señalar que la Ilustración no fue antirreligiosa, al contrario, planteó nuevas exigencias

[24] Véase AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 102, exp. 37, 1780. Para tener una perspectiva comparativa acerca del uso de la extirpación de idolatrías como medio para el ascenso en la carrera eclesiástica en Yucatán, véase John F. Chuchiak, "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Meritos and Their Role in Defining the Concept of Idolatria in Colonial Yucatán, 1570-1780," en: *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2 (2002), pp. 1-29.

[25] APAY, Sección Disciplinar, Serie Cofradías, exp. 2, f. 36 v-65v.

[26] APAY, Sección Disciplinar, Serie Cofradías, exp. 3.

[27] Por ejemplo, en Xichú de Indios. Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2ª ed., México, UNAM-IIH, Tamaulipas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009 (Serie Historia Novohispana, 80), caps. IV-V.

religiosas[28] y buscó acabar con la ignorancia y, por consiguiente, con la superstición.

La Iglesia ilustrada del siglo XVIII consideró la ignorancia como el origen de las desviaciones y equivocaciones en el culto, tanto en la clerecía como en la feligresía; por tanto, promovió la educación como medio para erradicar la superstición y los excesos.[29] No obstante, la religiosidad que se vivía en los pueblos, sobre todo los de carácter indígena, seguía siendo barroca porque se basaba en las manifestaciones abiertas del sentimiento religioso, es decir, peregrinaciones, velas, imágenes, fiestas patronales, reliquias, etc. Al parecer estaban más comprometidos con las formas del catolicismo y no con el fondo, es decir, la piedad o los principios dogmáticos.

Según Gruzinski, la actitud por parte de la Iglesia ilustrada del siglo XVIII se basó en una política global y coherente donde privó la voluntad de moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos.[30]

En 1755 el provisor del Arzobispado de México promulgó un edicto que atacaba las danzas, el teatro indio y perseguía la literatura devota de origen popular pues, según éste, contenía oraciones ridículas, blasfemias, además enseñaba una falsa doctrina y revelaciones escandalosas.[31] Ante su publicación, el 1º de marzo de 1760, el cura de Yautepec elaboró un informe sobre lo que aconteció después de dichas prohibiciones, donde destacó que la "gente de razón" tenía una conducta relajada que dejaba mucho que desear y que no distaba mucho de aquella que tanto se le criticaba a los indios:

> Los desórdenes, fandangos, embriagueces, concurrencias de hombres y mujeres de gente de razón y relajada, y otros superiores motivos que la experiencia ha mostrado al Ilustrísimo Señor Arzobispo de esta Diócesis de su orden el Señor Provisor de naturales de este […] mandó a todos los curas de este Arzobispado recogieran todos los cuadernos y papeles de la pasión que en idioma mexicano, para la instrucción de los indios en lo primitivo de la Conquista […]

[28] Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces,* México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 152.

[29] Gerardo Lara Cisneros, "Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII", en: Felipe Castro Gutiérrez, (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-IIH, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94), p. 284.

[30] Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985, p. 183.

[31] Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, t. IV, 1922, pp. 273-275.

> y dicho Señor Provisor prohibió que en lo futuro no se hagan semejantes representaciones, ejemplos, y nescuitiles que en los domingos de cuaresma y adviento representaban; en este estado *los vecinos de razón del pueblo de Cuautla de Amilpas españoles, mestizos, mulatos y demás; porque el Domingo de Ramos no les faltara la diversión que antes tenían dispusieron y efectuaron representaciones, y hacen en castellano lo propio que los indios hacían en idioma mexicano.*[32]

Lo anterior refleja una preocupación por parte de la autoridad eclesiástica local en relación con la religiosidad de su feligresía en general y no específicamente de los indios, es decir, se puede observar que no sólo los indios experimentaban prácticas devocionales y rituales consideradas por la Iglesia católica como poco ortodoxas. En este sentido, la Corona se interesó por la instrucción de las "masas ignorantes", no obstante, uno de los proyectos derivados de estas nuevas ideas ilustradas correspondió sólo a los indios y su castellanización, así "la Iglesia ilustrada decidió que la culpa de la mayor parte de las 'heterodoxias' religiosas de los indios era la deficiente evangelización",[33] por tanto, las desviaciones en que incurrían eran resultado de su ignorancia supersticiosa.

Pese a que estas nuevas ideas ilustradas propugnaron, en opinión de los curas, por un "mejoramiento en la vida de los indios" no dejaron de ver al indio como un menor de edad que requería constante vigilancia y atención; sin embargo, su preocupación ya no giraba en torno de la recaída en las idolatrías, sino en los excesos, escándalos y embriagueces de la población en general.

Estos cambios abrieron aún más la brecha entre el catolicismo "popular" y el clero pues, según los ilustrados, el sentimiento religioso interno debía guiar y limitar las manifestaciones del culto, mientras que para el resto de la población no había más religión que la que practicaban desde hacía casi dos siglos; sin embargo, premió la intolerancia y un mayor control "sobre la expresión de las creencias populares y en particular contra las heterodoxias religiosas".[34]

[32] AGN, *Inquisición*, vol. 1037, exp. 12, fs. 326-327. Las cursivas son mías.

[33] Gerardo Lara Cisneros, "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en: Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010 (Serie Historia General, 25), p. 152.

[34] *Ibid.*, p. 146.

Las manifestaciones culturales de gran parte de la población se retrajeron pero no desaparecieron, abandonaron los lugares públicos y optaron por los privados donde la constante vigilancia no pudo reprimir su religión. Al respecto Viqueira opina que "si se reprimía con demasiada fuerza los desórdenes del pueblo en las calles, éstos se divertían en lugares cerrados, clandestinos, perdiendo toda posibilidad de vigilancia sobre ellos".[35] En efecto, Yautepec fue escenario de una manifestación religiosa clandestina.[36]

De la idolatría a la superstición

El martes 1º de septiembre de 1761, a orillas del río Yautepec, se congregaron aproximadamente 160 personas,[37] entre indios, mestizos, mulatos, españoles y otras castas. La ocasión no parecía excepcional pues anteriormente se habían realizado estas reuniones cuyo objetivo principal era la adoración de la Virgen del Volcán, "milagrosamente" aparecida un par de años antes. Sin embargo, esta reunión se vio trastocada al irrumpir el cura del pueblo, don Domingo Joseph de la Mota.

[35] Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?...*, p. 273.

[36] Existen varios estudios que refieren la transformación de ceremonias públicas en clandestinas. Para el caso de Oaxaca, véase David Tavárez, "Communal Defiance, Divided Allegiances: Zapotec Responses to Idolatry Extirpation Campaigns, 1679-1704", en: Susan Schroeder y Stafford Poole (eds.), *Religion in New Spain*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, pp 46-62; "Autonomy, Honor, and the Ancestors: Confrontations over Local Devotions in Colonial Oaxaca", en: Martin Nesvig (ed.), *Local Religion in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006, pp. 119-144, y "Letras clandestinas, textos tolerados: los intelectuales locales nahuas y zapotecos en el siglo XVII", en: Jesús Bustamante y Mónica Quijada (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Madrid, CSIC, 2002, 59-82. Mientras que, para Yucatán, John F. Chuchiak ha destinado varios estudios a esta temática, a continuación algunos de ellos: "The Images Speak: The Survival and Clandestine Production of Hieroglyphic Codices and Their Use in Post-Conquest Maya Religion, 1580-1720", en: Saurwein Verlag y Markt Schwaben (eds.), *Maya Religious Practices: Processes of Change and Adaption*, Acta Mesoamericana, vol. 14, 2004, pp. 71–103; "La extirpación de las idolatrías y relaciones interétnicas: conflictos mayas-cristianos en una frontera colonial, 1584–1599", en: Ruth Gubler y Alfonso Barrera Vasquez (eds.), *Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya: Balances y Perspectivas de los Estudios Mayistas en la Peninsula de Yucatán,* Mérida, Yucatán, México, 2002, pp. 43-61, y "Pre-Conquest Ah Kinob in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatán, 1563-1697", en: Ueli Hostettler y Matthew Restall (eds.), *Maya Survivalism, Acta Mesoamericana* vol. 12, Markt Schwaben, Alemania, Verlag Anton Saurwein, 2001, pp. 135-160.

[37] AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 3, f. 32v.

Éste declaró haberse enterado de la junta que se llevaba a cabo en casa del indio Pasqual de Santa María y que, "movido por su celo y obligación como cura y juez eclesiástico los fue a coger *in fraganti*"; así, alrededor de las cuatro de la tarde halló a 160 indios y cómplices "hincados de rodillas y rezando a dicho ídolo que tenían en un altar con flores y luces"[38] y que al querer destruirlo la muchedumbre se levantó en su contra con "machetes, picas, estacas, barras de hierro, piedras y lo que tuvieran a la mano";[39] mientras que "Antonio Pérez, maestro y cabeza de los idólatras, mordió y maltrató un dedo de la mano al referido cura quien con sus dos hermanos logró retirarse con bastante peligro".[40] Esta detención dejó un saldo de un muerto del lado español y 40 arrestos del lado de los seguidores de Antonio.

Para dicha aprehensión el cura de Yautepec tuvo la precaución de hacerse acompañar por algunos españoles, entre ellos Francisco de Urueta, quien relató lo siguiente:

> Llegamos a la casa de Pasqual de Santa María y adentro de ella vi cómo ciento cincuenta indios los que estaban hincados de rodillas rezando y en la cabecera de esta sala vide un altar con muchas flores y luces, aunque por la alteración que hubo en los indios no pude percibir si eran de imágenes o de ídolos lo que había en el altar. Y viendo el peligro que en mi persona corría eche a huir y me fui a mi casa [...][41]

Otro español llamado Juan Esteban de Figueroa de 58 años de edad también acompañó al cura arriesgando su vida pues al día siguiente de la aprehensión tuvo que quedarse en cama por las heridas sufridas a manos de los "idólatras".[42] Pero la persecución no paró allí. La mayoría de los implicados logró escapar, entre ellos Antonio Pérez, líder del movimiento. Algunos escaparon hacia la cueva del Popocatépetl; otros se refugiaron en Chimalhuacán, donde Antonio tenía una casa, y otros más se dispersaron. Finalmente, el alcalde mayor de Yautepec logró aprehender, cerca de Ecat-

[38] AGN, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 296.

[39] Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, vol. II, p. 752.

[40] AGI, *Audiencia de México,* 1696, "Extracto testimoniado de la causa de indios idólatras y del informe hecho por el juez comisionado para ella que remitió el arzobispo de México con su carta de 20 de abril de 1763", f. 13v.

[41] AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 60v.

[42] *Ibid.*, f. 61v.

zingo, a "64 indios idólatras que se hallaron cerca de la cueva del volcán, donde han tenido su sinagoga",[43] además de 140 inculpados más que fueron apresados en los siguientes días. El mismo Joseph de la Mota arrestó a 69 personas en Chimalhuacán, entre ellos a Antonio Pérez y Pasqual de Santa María. Otros fueron capturados en Ozumba y Chalco. Sin embargo, de todos los supuestos idólatras arrestados sólo se retuvo a 19 por considerarlos líderes que, para 1765, aún seguían en la cárcel.[44]

Pese a los múltiples arrestos algunos indios y mestizos se refugiaron en Yecapixtla y Tepoztlán con sus "ídolos" y, según las autoridades, "con el diseño de juntarse en mayor número para dar avanzada a la Iglesia, ultrajar y profanar cuanto en ella había";[45] pero la iglesia de Yautepec estuvo fuertemente resguardada por la justicia civil y la seguridad se reforzó en los alrededores.

Con motivo de las declaraciones de los primeros inculpados se logró localizar a más de 500 militantes del movimiento de Antonio Pérez, es decir, casi una décima parte de la población en una zona que iba del sur del Valle de México al norte de las Amilpas y que se extendía hacia el oeste hasta Tepoztlán, dibujando un corredor de aproximadamente 60 kilómetros, cuyo principal centro de acción fue Yautepec, aunque también se vieron implicados los pueblos de Ecatzingo, Chimalhuacán, Izamatitlán, Ozumba y Tepoztlán.[46]

Dentro de los arrestados se pudo distinguir, además de un gran número de indios, a mestizos, mulatos, lobos, negros y algunos españoles de condición pobre; así este movimiento logró incorporar a gente de distinta calidad que, sin embargo, compartía necesidades, prácticas, objetivos, etc., en fin, un mismo código cultural. Por ejemplo, Maximiliano Justo, un campesino español, declaró haber llevado a su suegra con Antonio Pérez para que la sanara, mientras que un mulato llamado Antonio aseguró haber sido sanado por Luisa Carrillo, una mestiza allegada a Antonio.[47]

Una vez que el cura Domingo Joseph de la Mota logró reunir un número considerable de reos comenzó a levantar las diligencias por su

[43] *Idem.* Aunque en otro expediente se menciona que "fueron 64 reos los que se aprehendieron en el pueblo de Chimalhuacán, curato de dominicos, y que los iba capitaneando Antonio Pérez y Pasqual de Santa María, maestros principales de idolatría de los indios [...]", AGN, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 295v.

[44] Taylor, *Ministros de lo sagrado...*

[45] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 2.

[46] *Idem.*

[47] AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2.

cuenta. Grave error, porque no tenía facultad para ejercer como comisario del Santo Oficio en Yautepec, aunque sí como juez eclesiástico. De la Mota se enfrentó ante un caso donde había que juzgar a una población compuesta por personas de distinta calidad jurídica: indios y "gente de razón", es decir, españoles, mestizos, mulatos, etcétera.

Para la llamada gente de razón era necesario seguir un procedimiento judicial inquisitorial, por lo que su proceder debía estar regulado por los respectivos nombramientos, los cuales le permitían actuar acorde con cada persona y conforme a lo que cada instancia institucional le ordenare, ya fuera el Provisorato de Fe para los indios o el Tribunal del Santo Oficio para el resto de la población; situación que el cura conocía a la perfección pues ya había detentado estos cargos en parroquias anteriores;[48] no obstante en Yautepec actuó de distinta forma.

Los inquisidores Joaquín Arias y Urbina y Tomás Cúber y Linian pidieron corroborar si había existido el nombramiento de comisario del Santo Oficio para Domingo Joseph de la Mota, cuyo resultado no fue contundente, ya que no constó que hubiera existido, sin embargo Joseph de la Mota sí había tenido permiso de ejercer como comisario para el Real y Minas de Zacualpan,[49] lo cual indica que conocía el procedimiento judicial seguido por la Inquisición. Ahora bien, el tribunal inquisitorial determinó que, al estar Yautepec ubicada sólo a una legua de distancia de Cuernavaca, pertenecía a esta comisaría y De la Mota no tenía injerencia en este pueblo pues correspondía a Miguel Nava, comisario de Cuernavaca.

Así, en enero de 1762, se mandó comparecer a De la Mota por su actuar en las diligencias levantadas en Yautepec; sin embargo, éste pidió prórroga para asistir ya que "al presente está en su mayor fuerza la peste de viruelas en esta feligresía",[50] por tanto se aceptó la prórroga. Una vez que el plazo se cumplió el cura se presentó y declaró lo sucedido; la justicia determinó que el bachiller estaba disculpado de actuar como juez en una jurisdicción que no le correspondía porque había procedido de buena fe y movido por su cristiano celo, así como por su ignorancia. Sin embargo, las diligencias que el cura de Yautepec practicó ponían en serios aprietos a la justicia eclesiástica pues, al parecer, De la Mota tuvo problemas para

[48] *Véase* la nota 23.

[49] AGN, *Inquisición*, vol. 892, f. 288.

[50] AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 21.

definir la calidad de los inculpados, por ende siguió procedimientos judiciales distintos.[51]

Por ejemplo, María de la Cruz y Bernarda Casilda sufrieron de un tedioso proceso debido a que "en sus pueblos son tenidas por indias y hablan el idioma mexicano, pero porque en el color y grifos [rizados] que tienen parecen mulatas o lobas",[52] por tanto tuvieron que ser depositadas hasta que su situación fuera determinada; Bernanda quedó bajo la custodia del fiscal de alcalde de Zamatitlán y María de la Cruz en el trapiche de Rodrigo del Valle en Atlihuacán.[53]

Cabe mencionar que era importante saber la calidad de las personas porque en el caso de delitos contra la fe los indios y los no indios eran juzgados por instituciones diferentes: el Provisorato de Fe de Indios y Chinos[54] para el caso de los primeros, y el Santo Oficio de la Inquisición[55]

[51] Véase David Tavárez, "Legally Indian: Inquisitorial Readings of Indigenous Identities in New Spain", en: Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara (eds.), *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America,* Durham, Duke University Press, 2009, pp. 81-100.

[52] *Ibid.*, f. 16.

[53] La resolución nunca llegó pues luego de las diligencias practicadas por el cura De la Mota llegó Antonio Medina, enviado del arzobispo, para realizar un informe, por lo cual se pidió la ratificación de los testigos y demás acusados. Llegado el momento de María de la Cruz Rodrigo del Valle se presentó en su lugar para notificar que María fue suelta de la prisión, con el consentimiento del cura, porque se hallaba enferma y en trance de muerte. Pero a los pocos días desapareció, y no se volvió a saber de ella. Del Valle consideró que "es probable que haya muerto así por estar tan agravada, como haber sido tan grande la epidemia". En cuanto a Bernarda Casilda no se reportó nada más en el expediente. AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 59v.

[54] Provisorato de Fe de Indios: tenía la jurisdicción del ordinario, es decir del arzobispo, en las transgresiones de los indios a la ortodoxia. Una parte importante del interrogatorio de la inquisición era el bosquejo autobiográfico, pues ofrecían material para interrogaciones adicionales o incriminaciones. Véase Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 192-211. En cuanto al provisor de indios, era nombrado por el arzobispo y actuaba de forma vicaria, se ocupaba de la justicia ordinaria de los indios; también intervenía en los asuntos relativos a los usos y costumbres y con el tiempo también tuvo injerencia en los delitos contra la fe de esta población; sin embargo, el provisor no dictaba las sentencias, pues estaban reservadas al arzobispo, a menos que éste dictara lo contrario. Véase Jorge E. Traslosheros, "*Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: La Audiencia del Arzobispado en México, 528-1668",* México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 113-114.

[55] Los indios permanecieron bajo la jurisdicción de la Inquisición, llamada episcopal, hasta 1571, después pasaron a ser juzgados por la autoridad ordinaria; en el caso del Arzobispado de México se instituyó el Provisorato de Fe de Indios y Chinos. Dos circunstancias impulsaron al rey a establecer el Tribunal de la Santa Inquisición en Nueva España: primero la creencia de que los administradores diocesanos usaban el Santo Oficio como un arma en el conflicto entre seculares y regulares; la segunda tuvo que ver con la entrada de material impreso europeo muy sospechoso. El Tribunal del Santo Oficio quedó oficialmente instaurado en Nueva España el 2 de noviembre de 1571. Los obispos e inquisidores discutían sobre la limpieza de sangre de un prisionero, pero con frecuencia enviaban a mestizos e indios a otra jurisdicción cuando dudaban de su linaje. En Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España…*, pp. 112-169.

para los segundos. Así "la gran diferencia radicaba en sus competencias jurisdiccionales".[56]

La Inquisición empleaba un proceso cuya principal característica era el secreto que guardaba durante buena parte del juicio, pues el reo permanecía en ignorancia sobre el delito que había cometido hasta la publicación de testigos y después sobre quiénes eran los acusadores y los testigos de cargo. Por su parte, los tribunales eclesiásticos ordinarios aplicaron un proceso de tipo acusatorio donde el reo conocía quiénes lo acusaban, quiénes eran los testigos y la materia misma del juicio. En este sentido, los provisoratos no fueron una inquisición para los indios.[57]

Ahora bien, en el caso de los castigos, los reos del Provisorato de Indios se diferenciaban de los penitenciados por el Santo Oficio en que

[56] La inquisición tenía un espectro geográfico mucho mayor que cualquier tribunal diocesano, en este caso el Provisorato de Fe de Indios, cuya acción se ceñía al territorio del Arzobispado de México, en tanto que la Inquisición extendía su poder a lo largo de toda la Nueva España. En cuanto a la jurisdicción, la de la Inquisición era bastante limitada pues atendía de manera exclusiva los crímenes cometidos contra la fe de la población no india; mientras que el Provisorato de Fe de Indios y Chinos atendió a la mayoría de la población, es decir, los indios y, como su nombre indica, a los chinos, es decir, población de origen filipino. En: Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España...*, pp. 112, 168-169 y 187, y del mismo autor, "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", en: *The Americas* 22, núm. 2, 1965, pp. 138-166. También véase John F. Chuchiak, "La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690", en: Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo a la heterodoxia indígena en la Nueva España (siglos XVI-XVIII)*, España, Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, 2005, pp. 79-93.

[57] Jorge E. Traslosheros, "Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España: problemas, objeto de estudio y fuentes", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España*, México, UNAM-IIH 2010 (Serie Historia Novohispana, 83), pp. 136-137. Cabe señalar que hay autores que difieren de esta posición, tal es el caso de John F. Chuchiak, quien considera que el funcionamiento de los provisoratos de indios se asemejaba bastante al procedimiento inquisitorial. Chuchiak argumenta que los funcionarios del Provisorato podían conocer y con frecuencia buscaban casos de "oficio" sin necesidad de una acusación formal, incluso menciona que podían iniciar investigaciones sumarias en secreto, sobre todo si el encargado de hacerlo era un Juez Visitador de Idolatrías. Por otra parte, también señala que los acusados no siempre sabían los cargos que pesaban sobre ellos, ni tampoco se les mencionaba directamente el delito por el cual habían sido detenidos; incluso señala que las investigaciones y procedimientos se llevaban a cabo en secreto para evitar la fuga de los acusados. En este sentido Chuchiak considera que los provisoratos de indios, tanto en sus procedimientos, documentos generados y procesos jurídicos, se ajustaron bastante al modelo inquisitorial. Véase John F. Chuchiak IV (ed. y trad.), *The Inquisition in New Spain, 1536-1820: A Documentary History*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012. No obstante, difiero de esta posición y considero que los distintos provisoratos actuaron de manera independiente y no uniforme, por lo cual se deben estudiar más casos para poder tener una visión más amplia sobre estos tribunales; en el caso del provisorato del arzobispado sí creo que difirió de los procedimientos del Santo Oficio, al menos hasta la primera mitad del siglo XVIII.

la mayoría no usaba sambenito,[58] "pues iban con el torso desnudo y azotado, aunque sí usaban coroza, cuerda atada al cuello, vela verde (el color de la esperanza en su reconciliación y reintegración a la *ecúmene* católica, en lugar de su excomunión)".[59] Al respecto, Greenleaf consideró que la jurisdicción de ambas instancias en teoría estaba claramente diferenciada, mientras que, en la práctica, era confundida debido a la similitud entre los procedimientos, ceremonias y títulos.[60]

En este sentido, el actuar del cura Domingo Joseph de la Mota no provocó conflictos entre el Provisorato de Fe y el Tribunal del Santo Oficio, sin embargo, resulta interesante destacar la confusión que se suscitó a nivel local con motivo de su proceder pues, pese a haber detentado los nombramientos de juez eclesiástico y comisario del Santo Oficio en sus anteriores parroquias, no había recibido la designación de comisario para Cuernavaca, de donde dependía el pueblo de Yautepec, pues, Miguel Nava ya ocupaba el puesto; aunque cabe señalar que De la Mota sí podía ejercer como juez eclesiástico, es decir, podía intervenir como juez en los asuntos tocantes a delitos contra la fe de los indios, pero no para los cometidos por el resto de la población.

Domingo Joseph conocía los procedimientos a seguir en cada caso, es decir, si debía actuar como juez eclesiástico o como comisario del Santo Oficio; no obstante, en las diligencias practicadas en Yautepec siguió un proceso ordinario contra todos los implicados sin hacer distinción alguna, incluso contra Luisa Carrillo, mestiza de Cuautla.

Cuando Luisa Carrillo fue turnada al Santo Oficio y comenzó su proceso ella sabía muy bien el motivo por el cual había sido llevada a esa instancia, pues el cura De la Mota le informó la causa de su detención, lo cual no hubiera sucedido si se le hubiera aplicado un procedimiento inquisitorial; sin embargo, en la audiencia inquisitorial Luisa declaró algo completamente distinto de lo que dijo frente a Joseph de la Mota. Después de las tres audiencias y la constante instigación a que revisara su conciencia Luisa siguió negando los hechos; finalmente, después de la acusación

[58] Por ejemplo, en el caso de la pintura que representa el auto de fe de San Bartolomé Ozolotepec se muestra a los penitenciados por el Provisorato de Fe con sambenito. Anónimo mexicano (siglo xviii), *Un auto de fe en el pueblo de San Bartolomé Ozolotepec,* óleo sobre tela (112.5 × 170 cm), 1716, Museo Nacional de Arte, México.

[59] Lara Cisneros, "Religiosidad indígena…", p. 293.

[60] Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1985 (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, núm. 44), p. 153.

formal del fiscal, esta mestiza no tuvo más remedio que aceptar los hechos y esperar a recibir sentencia.

Pese a que, en este caso, se había violado el principio de la secrecía del Tribunal del Santo Oficio el proceso no se declaró nulo. Quizá la actitud del tribunal inquisitorial se debió a la naturaleza de los delitos que se intentaban juzgar: idolatría y posible herejía, los cuales fueron considerados los más graves en la Nueva España. Además, como ya se señaló, lo acontecido en Yautepec llamó la atención de las autoridades novohispanas por la magnitud de los hechos, por lo cual habría sido poco probable que se dejara a esta mujer en libertad por el solo hecho de que la diligencias no se hubieran practicado en forma y de acuerdo con lo acostumbrado por el Santo Oficio.

Una de las causas que determinó la existencia de dos instancias de justicia eclesiástica tiene que ver con la condición jurídica del indio, ya que a pesar de concederle racionalidad y de ser vasallo libre, en la práctica se le consideraba miserable, por tanto, debía ser tratado de manera benevolente; además se le tenía por menor de edad, lo cual suponía que siempre debía estar bajo la tutela de la Corona y de la Iglesia.[61] De esta manera, Antonio Pérez, por su calidad de indio, pasó a ser reo del Provisorato de Fe de Indios y Chinos, igual que Pasqual de Santa María y otros de sus congregados; mientras que Luisa Carrillo fue rea del Santo Oficio por su condición de mestiza. Aunque finalmente la única diferencia entre los participantes del movimiento de Yautepec era precisamente la determinada por las instancias jurídicas, pues en el fondo varios de los seguidores de Antonio compartían un mismo código cultural.

En el caso de Antonio Pérez se siguió un proceso ordinario, donde, al igual que a Luisa Carrillo, se le juzgó como culpable; no obstante, su proceso duró poco tiempo en comparación con el de Luisa, quien fue sentenciada casi nueve años después de acontecidos los hechos. Aun así la sentencia del indio Antonio fue más severa, pues mientras a Luisa se le condenó a azotes, vergüenza pública, auto de fe, servicio en un hospital y destierro de su pueblo, a Antonio se le condenó al destierro de la Nueva España,[62] además de los respectivos azotes y el auto de fe. Al respecto Francisco Sedano relató en su diario que:

[61] Traslosheros, "Invitación a la historia judicial...", p. 135.

[62] AGI, *Audiencia de México,* 1696.

> Por el año de 1760 (poco más o menos) siendo provisor de indios el Sr. Dr. Don Francisco Jiménez Caro canónigo penitenciario de la Santa Iglesia de México, en la parroquia de indios del Señor San José, siendo cura el Reverendo Padre Fray Diego Osorio, se celebró auto de fe, en que fueron juzgados y penitenciados indios ilusos, supersticiosos, brujos, hechiceros, etc., que fueron aprehendidos en unas cuevas de junto a Yautepec y otros del mismo territorio.[63]

Lo anterior tuvo que ver con el hecho de que Antonio fue juzgado, además de idólatra y hereje, como dogmatizador,[64] lo cual agravaba notablemente su situación, pues existió una legislación específica para los dogmatizadores, ya que se consideraron, especialmente, peligrosos, de hecho en la *Recopilación de las Leyes de Indias* se lee lo siguiente:

> Rogamos y encargamos a los Prelados de nuestras Indias, que procuren por buenos y eficaces medios apartar de entre los indios, y sus poblaciones, y reducciones a los que son dogmatizadores, y enseñan la idolatría, y los repartan en Conventos de Religiosos, donde sean instruidos en nuestra Santa Fe Católica, y sirvan atenta su edad de forma, que no se pierdan estas almas. Y mandamos a nuestros Virreyes, y Gobernadores, que les den todo el favor y ayuda que hubieren menester, para que cesen los inconvenientes, que de lo contrario puedan resultar.[65]

Pero retomemos el caso de los motivos por los cuales el cura indio Domingo Joseph de la Mota juzgó indistintamente a la población implicada en el culto a la Virgen del Volcán sin atender su condición jurídica, pese a que, como ya se mencionó, este cura contaba con la experiencia en el ejercicio como juez eclesiástico y como comisario del Santo Oficio; no obstante, en los hechos acaecidos en Yautepec al parecer "se confundió" y siguió un proceso ordinario con todos los implicados, pero ¿realmente fue una confusión?[66] Al respecto, ya se ha señalado lo difícil que resultó

[63] Francisco Sedano, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880, vol. I, p. 34.

[64] AGI, *Audiencia de México,* 1696, "Primer dictamen", fs. 1-2v.

[65] *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias / mandadas imprimir, y publicar por la Magestad católica del Rey don Carlos II. Nuestro señor, va dividida en quatro tomos, con el índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos, que contiene*, Andrés Ortega, Madrid, 1774, 3ª ed. Libro I. Ley IX. Que los Indios dogmatizadores sean reducidos, y puestos en conventos, p. 2v.

[66] Cabe señalar que cuando un cura era nombrado Comisario del Santo Oficio recibía una copia

diferenciar si María de la Cruz y Bernarda Casilda eran indias o no, situación que pudo ser similar en el caso de la mestiza Luisa Carrillo, sin embargo, se puede explorar otra explicación.

Quizá en el fondo subyacen las intenciones de este cura por seguir construyendo su carrera eclesiástica, pues si bien ya se ha destacado su gran "celo religioso" y la inmediatez con la que tuvo que actuar al enterarse de lo que estaba pasando en casa de Pascual de Santa María, eso no parece ser suficiente explicación sobre su actuar ante los acusados.

Posiblemente Joseph de la Mota procedió a realizar las diligencias con tal prontitud y a sabiendas de que no tenía el nombramiento de comisario para juzgar a la población no india para evitar que Miguel Nava, el comisario de Cuernavaca, interviniera y "se llevara el crédito" por capturar a los "idólatras" de Yautepec; de este modo, si De la Mota juzgaba a todos los participantes del movimiento como indios la intervención del Santo Oficio quedaba anulada y todo el mérito de la denuncia y extirpación de la idolatría correspondería a De la Mota.

En este sentido, el caso de Domingo Joseph puede circunscribirse a una búsqueda por el ascenso en la carrera eclesiástica, ya que con sólo el grado de bachiller necesitó astucia y habilidad para ampliar considerablemente sus méritos.

Este cura inició su labor como sacerdote en la parroquia de Tepecoacuilco, que fue considerada de tercera categoría debido a sus ingresos, pero después de lo acontecido con los supuestos hechiceros dogmatizadores fue ascendido a una parroquia de primera categoría: el Real de Minas de Zacualpan, y al poco tiempo pasó a Yautepec, cuyos ingresos no eran nada despreciables.[67]

No obstante, después de lo acontecido en Yautepec De la Mota fue destinado a parroquias cuyos ingresos eran menores, por ejemplo, Tochimilco y Tultitlán, con 800 y 600 pesos, respectivamente.[68] En estas parro-

impresa de las "Instrucciones para los comisarios del Santo Oficio de la Inquisición", que fueron publicadas en la Nueva España en 1664. Para más información sobre este documento y su publicación, véase John F. Chuchiak, *The Inquisition in New Spain… op. cit.*, pp. 91-98, y Luis René Guerrero Galván, *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas siglo XVIII*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010.

[67] Según Taylor, los ingresos de la parroquia de Yautepec ascendían a $1664, en Taylor, *Ministros de los sagrado…*, vol. II, pp. 711-722. También *véase* Luna Fierros, *La Virgen del Volcán…*, donde presento una tabla que muestra los ingresos de las diversas parroquias donde ejerció Domingo Joseph de la Mota como cura a lo largo de su carrera.

[68] *Ibid.*, p. 77.

quias Joseph de la Mota optó por vigilar la ortodoxia mediante los escritos que circulaban entre la población que administró, también continuó con la campaña contra la embriaguez, cuestión que le trajo dificultades con su feligresía.[69] Pese a los intentos de Joseph de la Mota por seguir ascendiendo en su carrera eclesiástica los curatos que recibió después de 1761 no reflejaron la constante que había mantenido durante la década de 1750.

Aun así la carrera eclesiástica de Domingo Joseph fue longeva, su estrategia basada en méritos resultó eficaz durante la primera mitad del siglo XVIII; no obstante, hacia la década de 1760 su sistema de ascenso se vio desgastado pues, como ya se explicó, la Iglesia católica experimentó un cambio de mentalidad que en buena medida estuvo influenciado por las ideas de la Ilustración, ya que dejó de percibir la idolatría y la superstición como pecados derivados de la influencia del demonio y comenzó a considerarlos producto de la ignorancia y la mala instrucción religiosa. En este sentido, es posible pensar que todo aquel cura que llegó a denunciar idolatrías en su curato pudo resultar perjudicado, puesto que si sus feligreses habían actuado erróneamente se debía a la mala atención espiritual que recibían. De hecho, éste fue uno de los puntos que resaltaron las autoridades eclesiásticas novohispanas al referirse a los acontecimientos suscitados en Yautepec.[70]

Si bien lo sucedido en Yautepec causó gran conmoción entre las autoridades eclesiásticas y civiles, las cosas se tranquilizaron y "se racionalizaron", y donde creyeron ver idólatras y herejes determinaron que sólo era "una gente sin instrucción con ninguna o muy escasa noticia de los principales misterios y dogmas de nuestra católica religión".[71]

Mediante la Real Cédula del 13 de mayo de 1765[72] se estableció que el motivo que suscitó los acontecimientos de Yautepec en 1761 no había tenido nada que ver con la influencia del diablo, sino con la inadecuada atención espiritual de los curas párrocos, de la avaricia de la justicia y del excesivo consumo de alcohol por parte de los indios. Se intentó resolver estos problemas mediante la promoción de escuelas para enseñar la doctrina en español, se asignaron más vicarios a las parroquias más grandes y se buscó controlar la bebida entre los indios y erradicar el adulterio.[73]

69 AGN, *Indiferente virreinal, clero regular y secular*, exp. 18, f. 1.
70 AGN, *RCO*, vol. 82, exp. 140.
71 Gruzinski, *El poder…*, p. 193.
72 AGN, *RCO*, vol. 82, exp. 140.
73 AGN, *RCO*, vol. 82, exp. 72.

Finalmente, para las autoridades tanto eclesiásticas como civiles los acontecimientos de Yautepec no fueron más que la corroboración de todas aquellas críticas que habían comenzado a gestarse en torno de la deficiente evangelización de los indios, así como la ignorancia en la que se hallaban sumidos no sólo éstos, sino la población en general.

Si bien existieron varios intentos desde el siglo XVI por separar a la población y evitar que los indios se mezclaran con los españoles, mestizos mulatos, etc., en la realidad las cosas operaron de forma distinta, y con el paso de los años fue prácticamente imposible evitar los intercambios y las relaciones que fueron gestando más allá del control de las autoridades, sobre todo en los ámbitos locales donde, como en el caso de Yautepec, los patrones de asentamiento se habían modificado a tal grado que en el siglo XVIII el pueblo pasó de ser una república de indios a una cabecera donde la población española predominó. No obstante, las autoridades novohispanas siguieron diferenciado a la población en atención al derecho privativo que marcó privilegios y obligaciones acordes con la personalidad jurídica del individuo, aunque, como hemos visto, diferenciar a un mulato de un indio no fue siempre una tarea sencilla, sobre todo en un entorno donde las relaciones sociales se habían entremezclado a tal grado que un español podía acudir a un indio en busca de ayuda.

Hasta el momento se ha presentado una perspectiva del caso, es decir, la visión de las autoridades, aquella que consideró estas personas, en un primer momento, como idólatras y herejes para después juzgarlas como supersticiosas, ignorantes y sin instrucción alguna; no obstante, falta analizar la otra cara de la moneda, es decir, la visión de los inculpados, los cuales difícilmente se asumieron como idólatras, sino todo lo contrario, llegaron a considerarse tanto o más católicos que las mismas autoridades eclesiásticas novohispanas.

La religiosidad en Yautepec

A pesar de la diferencia jurídica entre los indios y los españoles, en la vida cotidiana convivieron y, en no pocas ocasiones, compartieron prácticas y devociones que para el siglo XVIII ya no podían ser definidas como propiamente indígenas u occidentales, sino que se habían nutrido de ambas tradiciones, incluso de la africana. En este sentido, lo acontecido en Yautepec permite hacer un análisis acerca del proceso de aculturación que se

experimentó en la región, pues lejos de observar imposiciones se puede vislumbrar una serie de apropiaciones, rechazos y adopciones de diversos elementos que poco a poco fueron conformando una religiosidad propia de la región.

Por otra parte se puede observar que no sólo hubo un intercambio y apropiación constante de elementos provenientes de diferentes tradiciones, sino que también se experimentó un proceso en el cual varios individuos que no eran considerados indios se asimilaron a esta tradición y participaron de un contexto cultural donde lo indígena siguió predominando aun sobre lo occidental, pese a que muchos elementos ya habían sido incorporados y reinterpretados.[74]

Lo acontecido en Yautepec giró en torno de la figura de un líder carismático:[75] Antonio Pérez, así como de una virgen supuestamente aparecida en las inmediaciones del volcán Popocatépetl. Asimismo, este movimiento tuvo como objetivo una inversión del orden existente, así como la posible creación de una nueva iglesia que atendiera las necesidades e intereses de los grupos *subalternos* de la región pues, como hemos visto, estas personas, sobre todo los indios, habían sido relegadas de las cofradías[76] y por lo tanto no contaban con un espacio propio que les permitiera expresar su religiosidad y detentar cargos; en cambio, el movimiento de Antonio sí se los permitió.

Además, cabe destacar el hecho de que los seguidores de Antonio Pérez no se consideraron a sí mismos como idolatras, herejes o disidentes,

[74] Existe un caso sobre un especialista ritual en Mixquic, a mediados del siglo XVIII, que se consideró como indio, puesto que hablaba náhuatl y realizaba prácticas consideradas propias de los indios, de hecho en un primer momento se le juzgó como tal pero después se dieron cuenta de que era lobo y pasó a ser reo del Santo Oficio. Véase AGN, *Inquisición*, vol. 1055, exp. 14, fs. 301-313, 1769.

[75] Max Weber define el carisma como "un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada". Hay niveles de manifestación del carisma; las primeras formas de percibirlo pueden ser diversas, pueden concentrarse o manifestarse en algo para ser perceptible al ser humano; incluso se le puede denominar como espíritu, alma, etcétera. Puede estar presente o ausentarse, o estar en pequeñas dosis y luego acrecentarse. Pero quizá lo más importante es que el carisma está detrás de la designación del poder. Por otra parte la llegada del carisma se puede propiciar a través de ciertos rituales, pues son una forma de acrecentar el poder o el vínculo, de esta manera se puede entrar en contacto con algo que tenga carisma o propiciar un estado en el cual el carisma se pueda manifestar (psicotrópicos, música, danza), es decir, un éxtasis o trance. En: Max Weber, "Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión)", en: Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª ed., trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Carlos Gerhard, ed. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría, índice analítico de Jasmín Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Sección de Obras de Sociología), pp. 328-330.

[76] APAY, Sección Disciplinar, Serie Cofradías, exp. 2, f. 36v -65v; exp. 3.

sino que ellos se vieron a sí mismos como católicos, en contraposición a las autoridades eclesiásticas, a quienes percibieron como seres corruptos y ávidos de dinero:

> Para todo querían dinero los Padres y [...] hasta después de muertos les estaban comiendo los huesos [...] Los padres vendían el mundo [...] Los Padres no querían sino dinero [...] *no eran cristianos porque solamente querían dinero* [...] Los sacerdotes son engañadores y demonios [...] Los Padres con todos sus libros nada sabían y ya estaban condenados [...] La Iglesia no era buena porque ya estaba perdida [...] La Iglesia era el Infierno.[77]

Así, vemos que estos indios y demás participantes no negaron el catolicismo, al contrario: se habían apropiado de él a tal grado que podían criticar a aquellos que supuestamente debían ser considerados como "mejores cristianos". Pero estos indios no sólo se apropiaron del catolicismo sino de una serie de elementos provenientes de la tradición occidental que asimilaron y amoldaron a sus propios esquemas.

Al interior del movimiento de Antonio Pérez es posible vislumbrar una organización que muestra un proceso de aculturación eficaz, pues la estructura que este indio construyó estuvo basada en el modelo occidental católico que, al parecer, conocía perfectamente.[78] La dualidad permeó en esta estructura ya que Antonio y Pasqual de Santa María representaban, respectivamente, el poder temporal y espiritual. No se criticaba el esquema occidental, sino que había sido aceptado y modificado en la medida que respondía a las necesidades de estos indios, por tanto, ellos no criticaban el orden existente sino el lugar que ocupaban en él. La tendencia de los indios de convertir en propios los elementos europeos y cristianos también se extendió a las figuras de autoridad y poder. Es lo que Felipe Castro ha denominado *inversión ideológica,* donde la religión, los rituales

[77] AGI, *Audiencia de México,* 1696, fs. 5-5v. La comparación entre los sacerdotes y demonios se volvió a repetir en 1769, esta vez en Tutotepec, cuando Diego Agustín predicó que "los sacerdotes eran los verdaderos diablos de quienes debían huir", además les prohibió acudir a ellos para recibir los sacramentos, así como instarlos a no pagar tributo. En Raquel Eréndira Güereca Durán, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, Bonilla Artigas Editores/UNAM-IIH, 2014, p. 115.

[78] Antonio Pérez hablaba náhuatl pero también castellano y había convivido bastante con españoles, pues fue un pastor en un rancho cercano al pueblo de Atlatlahucan, también fue fiscal en la iglesia de Chimalhuacán; por tanto podemos inferir que dominaba bastante bien los códigos culturales tanto occidentales como indígenas. Véase AGI, *Audiencia de México,* 1696, y Gruzinski, *El poder...*

y las ideas que se utilizaron para justificar y reproducir la dominación fueron retomados y reinterpretados.[79]

Dentro del esquema espiritual, Antonio organizó a sus fieles más allegados dentro de "una corte celestial" donde él era la cabeza, es decir, Dios. En cuanto a la organización temporal su esquema también se fundamentó en la dualidad, por lo cual es posible pensar que Antonio retomó las dos figuras de autoridad más cercanas a la sociedad novohispana: el virrey y el arzobispo. Ambos, Antonio y Pascual, representarían el nuevo orden: "había de ser Pasqual rey de México y había de recibir la corona en el Purgatorio",[80] mientras que Antonio detentaría el arzobispado.

Cabe mencionar que la idea de dualidad también estuvo presente dentro de la cosmovisión mesoamericana, sobre todo visible en el Posclásico, donde la cabeza del gobierno estaba sustentada por el *tlatoani* y por el *cihuacóatl*. Esta organización estuvo basada en la proyección del orden divino que dividía el mundo en dos mitades: cielo-tierra, frío-caliente, masculino-femenino, arriba-abajo, luz-oscuridad, sequedad-humedad, etc. Así, el *tlatoani* y el *cihuacóatl* representaban esta dualidad, el poder del cielo y de la tierra.[81] Es posible inferir que si en la tradición mesoamericana el concepto *dualidad* estuvo presente, en el siglo XVIII empatara con la visión del poder temporal y espiritual que empleó la Corona española durante el reinado de los Habsburgo, cuestión que pudo haberse gestado desde los primeros años inmediatos a la Conquista. De esta manera, Antonio resignificó ambas visiones y las reinterpretó de manera que le resultaran funcionales.

Ahora bien, la figura de Antonio como líder de este movimiento puede explicarse a partir del modelo del *hombre-dios*, ya que éste era el receptáculo de la divinidad, y por tanto se podía comunicar con ella. Así, es posible que, para los indios y demás seguidores de Antonio, él fuera el representante de Dios en la tierra.

El *hombre-dios* era una especie de "cobertura, cáscara, piel de una fuerza divina dada para la protección de un pueblo" o mejor dicho eran el *ixiptla* ("vestidura, superficie, alrededor, receptáculo" de la fuerza divina), por tanto, sus actos eran dirigidos por los consejos del verdadero

[79] Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996 (Historia de los pueblos indígenas de México), p. 95.

[80] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 15.

[81] Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 2001, p. 227.

guía. De esta manera, "dios y hombre se mezclan formando una pareja en un solo recipiente, en un individuo; no por eso dejan de ser hombres o dioses".[82]

La importancia del *hombre-dios* se puede entender a partir de la necesidad de establecimiento del diálogo entre el protector y su representante. Antonio, como interlocutor divino, empleaba los *pipiltzintzintli*[83] como medio de comunicación con Dios; de esta manera, si atendemos al número de seguidores que tenía, este indio consolidó un prestigio bastante grande. Sin embargo, la figura de Antonio no estaba completa sin la presencia femenina que componía el esquema dual que permeaba al interior de su movimiento. En este sentido, el número de mujeres que lo acompañó parece haber sido importante. Entre ellas destacaban las que fungían como "Marías" y que tenían como principal tarea concebir al hijo de Dios o, en su defecto, contribuir a conformar la Corte celestial que acompañaba a Antonio.

Dentro de la participación femenina del movimiento de Antonio, destacó la figura de la mestiza Luisa Carrillo. Esta mujer fue, posiblemente, una de las seguidoras y aprendices más cercanas al líder, de hecho ella detentaba un papel importante dentro de la organización pues, junto con Antonio, era sacada en procesión por las milpas para bendecir las cosechas:

> [...] que para mayor satisfacción de estos adoradores idólatras, y para dar a entender públicamente el gusto y complacencia que tenía esta rea en ser una de las más interesadas en el culto y veneración de dicho ídolo, habiéndole manifestado también los principales indios idólatras el deseo que tenían de servirla, y que para ello habían determinado coronarla por reina de todos ellos, lo admitió esta rea coronándose efectivamente por tal reina, saliendo a pasear públicamente por las Amilpas.[84]

[82] Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 185.

[83] Bonfil Batalla identificó a los *pipiltzintzintli*, o "los niños", como popularmente se les conoce, con "una variedad de frijoles (pequeños, redondos, colorados con una mancha negra), que se ingieren con la semilla de mariguana y producen efectos alucinantes", en Guillermo Bonfil Batalla, "Los que trabajan con el tiempo, notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. México", en *Anales de Antropología*, vol. V, UNAM, 1968, p. 104. Por desgracia, no hizo una identificación botánica de esta semilla, pero Julio Glockner considera que, por la descripción, puede pensarse en *ololiuhqui* (*rivea corymbosa*) o en la semilla del colorín (*erithrina coralliodes*) llamada *tzompanquáhuitl* por los aztecas. En: Julio Glockner, "Conocedores del tiempo. Los graniceros del Popocatépetl", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 316.

[84] AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 3, fs. 97-97v.

Si bien el caso de Luisa Carrillo es interesante y es el único proceso inquisitorial completo que se tiene en relación con este movimiento, la figura de la inda Bernarda María, joven de Chimalhuacán, fue más importante, pues pudo haber sido el complemento de Antonio Pérez y haber fungido como *mujer-diosa*, tradición existente desde tiempos prehispánicos y que simbolizaba precisamente el equilibrio, el opuesto complementario que significaba el funcionamiento del orden; así "lo femenino era tan importante que hasta la presencia del *hombre-dios* necesitaba un equilibrio, el cual se dio con la figura de una *mujer-diosa*".[85]A esta doncella india, natural de Chimalhuacán, Antonio Pérez le aseguró:

> […] que no era pecado dormir con ella porque esto lo hacía para que naciera el hijo de Dios, y que de hecho la conoció carnalmente siete veces consintiéndolo la mujer de Antonio que lo veía y toleraba porque su marido le decía que era esto preciso para que naciera el hijo de Dios y que todos tres dormían en un mismo petate.[86]

En este sentido, Antonio Pérez llevaba a cabo una serie de prácticas que ponían de manifiesto esta preocupación por equilibrar la dualidad para el correcto funcionamiento de las cosas, pues a esta india le "dio a comer elotes calientes y a beber agua fría, diciendo que de esta suerte había de encarnar en ella el hijo de Dios";[87] además, dentro de la cosmovisión mesoamericana la unión de lo frío y lo caliente engendraba la vida.

Es factible pensar en lo acaecido en Yautepec como un movimiento de resistencia que aglutinó el descontento de una buena parte de la población aledaña a Yautepec; además, gestó una conciencia colectiva en torno de la situación provocada por la alteración en las condiciones de dominio. Fue un movimiento que criticó a la Iglesia local, pero no anticristiano, pues puso de manifiesto ciertas prácticas religiosas y sociales cuyo trasfondo tenía un sustrato cristiano, aunque con resignificaciones propias del proceso de aculturación. Así, por ejemplo, para estos indios del siglo xviii el espacio seguía conservando el carácter sagrado heredado de sus antepasados, por tanto el simbolismo de los cerros y las cuevas seguían ejerciendo influencia en los indios dieciochescos, sobre todo porque, en su

[85] Lara Cisneros, *El cristianismo…*, p. 195.
[86] agi, *Audiencia de México,* 1696, fs. 16-16v.
[87] Gruzinski, *El poder…*, p. 172.

mayoría, formaban parte de un sistema de pensamiento relacionado con el entorno agrario.

Este entorno, en el que estaban inmersos los seguidores de Antonio Pérez, determinó que gran parte del culto expresado en torno de la Virgen del Volcán estuviera relacionado con elementos propios de la vida campesina; por ejemplo, se encuentra la petición de lluvias y el control del tiempo atmosférico; prácticas que, por supuesto, encabezó Antonio, quien en su papel de conjurador de granizo[88] controlaba los aires, las tempestades, el granizo y las lluvias para asegurar una buena cosecha y la subsistencia de sus allegados:

> en el cerro de la Cal puso una cruz grande e introdujo en ella un tamal de tlacopac, romero y tabaco para espantar el aire. Que en otra ocasión viendo que andaba mucho aire, siguió el rastro y habiendo hallado donde salía, puso en el agujero tres cruces y regañando muy enfurecido amarró las ramas que allí había, echó sus bendiciones y encerró el aire y le mando que no saliera; y que todavía lo cree porque no ha habido más aire [...] Que en el cerro que llaman Montenegro puso otras tres cruces para espantar el granizo que siempre salía de allí [...] Que en el cerro del volcán nombrado la Cara del Demonio hizo la misma diligencia echando bendiciones para espantar el aire y que lo consiguió.[89]

El núcleo duro, entendido como un complejo articulado de elementos resistentes al cambio cuya capacidad de adaptación permitió la conformación del acervo cultural indio,[90] permite explicar esta serie de prácticas religiosas que fueron llevadas a cabo por la población de Yautepec en el siglo XVIII y que aún hoy se siguen practicando, claro está, con sus respectivas resignificaciones.

[88] Un conjurador de granizo, o granicero, es el especialista en fenómenos meteorológicos como la lluvia y el granizo y se cree que es capaz de controlarlos. Existen múltiples maneras de nombrarlos: tiemperos, *quiatlazques,* pedidores de agua, *ahuizotes, quiapeqies*, conjuradores, *ahuaques*, aureros; la variedad de nombres depende de la región donde se ubiquen. Actualmente pueden encontrarse en las regiones aledañas a los volcanes y montañas, sobre todo en Morelos, Puebla, Toluca, Veracruz y el Estado de México. Veáse Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense/UNAM-IIH, 1997.

[89] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 12. Andrés Mixcóatl, otro *hombre-dios,* en 1537, también fue granicero y se le denominaba "señor del granizo". Gruzinski, *El poder...,* pp. 61 y 140.

[90] Alfredo López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 59-61.

En este sentido, la Virgen del Volcán reunió una serie de simbolismos relacionados con la fertilidad de la tierra, la abundancia, la petición de lluvias y los opuestos complementarios que, dentro de la tradición mesoamericana, sustentaban el equilibrio del mundo. Incluso esta imagen poseía características masculinas. Al respecto, el cura Joseph de la Mota la describió como algo "monstruoso":

> Era de madera con figura de mujer, poco más de media vara, sentada en una silla, cubiertos los hombros con un pañuelo, y de la cintura abajo sirviéndole de naguas una palia de altar amarilla bordada en ella el Santísimo nombre de Jesús, con un sombrero de petate plateado, y un bastoncillo de madera. Dicha figura no parecía ser verdadera imagen de Nuestra Señora por tener pechos monstruosos, descubiertos y porque el rostro parecía más de hombre que de mujer.[91]

Esta referencia remite a pensar que se trataba más de un ídolo prehispánico que de una imagen de la Virgen María, no obstante considero que esta virgen fue confeccionada por Antonio Pérez ya que él mismo declaró haberla hecho a semejanza de la que se apareció en la cueva. Por otra parte, también hay que considerar que tanto él como el cura mencionaron que el material principal de la imagen fue la madera, por tanto difícilmente hubiera sobrevivido tantos años después de la Conquista.

La descripción de la Virgen del Volcán debe ser tomada con precaución pues fue consignada por el cura y, por tanto, sujeta a su visión. Pero quizá la presencia de los "pechos monstruosos" sugiera una asociación con las antiguas deidades femeninas mesoamericanas.

La iconografía mesoamericana, específicamente en el caso mexica, rebosaba de imágenes femeninas que hoy en día sobreviven gracias a la escultura y a algunos códices, la mayoría coloniales. En este sentido, la Coyolxauhqui, deidad lunar del panteón mexica, presenta un claro ejemplo de lo que podrían ser considerados por los españoles como pechos "monstruosos".

Dentro de la concepción mesoamericana los pechos, igual que las caderas, eran considerados símbolos de fecundidad y abundancia;[92] por tanto, es posible pensar que la Virgen del Volcán representó la fecundidad de

[91] agn, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 2v-296.

[92] Alfredo López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", en: Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos,* México, inah, 1996, pp. 474-475.

la tierra. Además se debe tomar en cuenta el lugar de aparición y culto de la imagen: una cueva, otro símbolo de fecundidad y creación en la cosmovisión mesoamericana.

Otro aspecto sumamente interesante acerca de la Virgen del Volcán es su interior, pues tenía en el "casco de la cabeza un corazón de paloma y dentro del vientre en una vinagrera sangre menstrua de doncella, una mazorquita encarnada disciplinada, un poco de palma y otras hierbas".[93] En el caso del corazón de la paloma es muy factible que se estuviera representando al Espíritu Santo pues su personificación, dentro de la Santísima Trinidad, se simboliza con una paloma blanca.[94] Sin embargo, en la *Relación geográfica de Tepoztlán* se menciona que: "las codornices y palomas se guardaban como comida muy preciada para su ídolo y demonio";[95] así, es posible pensar que al ser un alimento ritual ofrecido a los dioses en esta zona durante la época prehispánica, la idea de la paloma como elemento sagrado permaneciera y se fundiera con el concepto cristiano, dando lugar a una reinterpretación, es decir, como una ofrenda a la deidad y, al mismo tiempo, el "alma" de ésta.

De igual forma, los corazones de caña, los granos de maíz y la vinagrera con sangre en el pecho de la Virgen del Volcán puede tener una relación con la idea de dotar de un corazón a la imagen de la deidad. De hecho el Señor del Purgatorio (otra de las imágenes milagrosas que poseía Antonio Pérez) también estaba perforado a la altura del vientre, donde le introdujeron un pedazo de piedra azul de rayo, la cual Antonio aseguraba era su corazón.[96] Quizá, dentro del esquema dual de Antonio, el Señor del Purgatorio fungiera como la contraparte masculina de la Virgen del Volcán.

De hecho, Antonio poseía varias imágenes de Cristo, incluso relató, ante las autoridades eclesiásticas, una especie de mito acerca de la cosecha del maíz y la vida de Jesús:

> El alma de Christo era maíz […] cuando lo enterraron, nació de su corazón una caña; […] luego que esta dio el elote, dio también el corazón de Jesu Cristo que se hizo después mazorca y en el maíz estaba la alma de Jesús;

[93] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 19.

[94] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 7ª ed., trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003, pp. 796-797.

[95] "Relación geográfica de Tepoztlán", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI, México I*, ed. René Acuña, México, UNAM-IIA, 1985, p. 188.

[96] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 19.

> [esta mazorca] la hurtaron los cacalotes y la escondieron en un zacatal; [...] oyendo un ángel gritar a los cacalotes, halló la tal mazorca en donde ellos estaban y se la dio a San Isidro y a San Lucas, mandándoles que hicieran barbecho y sembraran el maíz de ella y, no habiendo san Isidro hazer barbecho, el ángel le señaló el surco y le ordenó que le abriera bien, que lo abrió y sembró el maíz y se dio mucho y prosiguieron sembrándolo; de lo que resultó que la alma de Cristo se esparciera por todo el mundo.[97]

Antonio entrelazó el significado de la vida de Cristo con el ciclo del maíz. Así es posible que en pensamiento de este indio el alma de Cristo estuviera representada por el maíz, por tanto, debía ser enterrada para después resurgir y extender su semilla por todo el mundo. La cosecha del maíz y el esparcimiento del mensaje de Jesús por el mundo fueron asimilados dentro de un mismo esquema. Además el origen de la cosecha abreva tanto en la tradición indígena como en la occidental, pues en este relato se funden cuestiones iconográficas y simbólicas provenientes de ambas concepciones.

Primero se presentan los cacalotes[98] que hurtan la mazorca, la cual representaba el alma de Cristo, y la esconden en un zacatal; segundo, aparece un ángel que recupera la mazorca y ordena a San Lucas y San Isidro que abran el barbecho para sembrar el maíz, pero extrañamente San Isidro, el santo patrono de los labradores, ignora el procedimiento, por lo tanto el ángel es el encargado de enseñarle a sembrar la tierra.

Los cacalotes pueden estar relacionados, semánticamente, con las hormigas, animales que están presentes en la mitología nahua como aquellos que roban los huesos a Quetzalcóatl, en el Mictlán, para impedirle la creación de los hombres. En el mito de Antonio Pérez los cacalotes también fungen como ladrones de la mazorca que dará fruto al alma de Cristo. El ángel que recupera la mazorca y enseña a sembrar a San Isidro puede equipararse a la labor de Quetzalcóatl a quien se le atribuye, además de la creación del hombre, el haber enseñado a la humanidad a sembrar.

La presencia de San Lucas y San Isidro puede explicarse por su asociación con la agricultura. Si bien San Lucas es conocido dentro de la liturgia católica como uno de los cuatro evangelistas sinópticos, y a simple vista no tiene relación alguna con las labores del campo, puede ser que su

[97] *Idem.*

[98] Cuervos.

representación iconográfica ayude a resolver su extraña presencia en este relato, pues este santo se pinta en las cúpulas de algunas iglesias con un buey alado, el cual "denota sufrimiento, paciencia y sacrificio".[99] No obstante, más allá de su simbolismo dentro de la doctrina cristiana, la presencia iconográfica del buey es la explicación más viable de su presencia en el relato de Antonio,[100] pues el buey es un animal de mucha ayuda dentro de las labores agrícolas. Por otra parte, San Isidro es, por antonomasia, el patrono de los labradores; sin embargo, en este caso, ignora el procedimiento de sembrar, por lo tanto, necesita del ángel-Quetzalcóatl para que le ayude a sembrar la mazorca-alma de Jesús.

La resignificación de los ciclos de vida del maíz y del propio Jesús en el pensamiento de algunos indios del siglo XVIII, en Yautepec, condujo a una seriede rituales basados precisamente en esta asociación Antonio Pérez, en su papel de sacerdote, empleó granos de maíz como elemento primordial en la administración del sacramento de la comunión:

> Que dio comunión como a diez personas de las que no sabían la doctrina, habiéndolas primero confesado; y que el modo de darla era echar granos de maíz en una jícara llena de agua rezando el Credo y diciendo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén. Que creía que en los maizales estaba Dios como estaba en la hostia y en el agua la sangre, que los que recibían dicha comunión, estaban de rodillas y decían el acto de contrición y el declarante se ponía los manteles referidos como cuando bautizaba [...][101]

En la liturgia católica, el cuerpo y la sangre de Jesús se encontraban presentes en la hostia y el vino mediante la transubstanciación, mientras que en la liturgia de Antonio Pérez el cuerpo y la sangre de Cristo estaban en los maizales y en el agua.

[99] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1998, p. 190.

[100] "La hagiografía católica hace figurar a algunos a santos acompañados de animales, reales o míticos, o con demonios a sus pies, mismos que fueron considerados por los nativos como representaciones de *tonas* o contrapartes de animales..." En: Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en: José Alejos García, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1992, (Regiones), p. 142.

[101] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 10v.

El agua que empleaba Antonio para bautizar y dar la comunión provenía de dos aguajes que supuestamente habían surgido a partir de la aparición de la Virgen del Volcán, por tanto lo revestía de un carácter sagrado.

El agua es considerada fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración;[102] incluso, dentro de la liturgia católica, el agua tiene la virtud de "limpiar las impurezas, de acabar con la suciedad y eliminar el pecado".[103] En la cosmovisión mesoamericana el agua era una especie de recipiente de lo "sagrado", era un instrumento de comunicación, "el medio de trasporte de la esencia divina a los hombres" y se identificaba con el inframundo, con el sexo, con la muerte y, por ende, con lo femenino.[104] Con lo anterior podemos pensar que Antonio, en su papel de intermediario, también empleó el agua como un medio de comunicación con lo sagrado.

Por su parte, los granos de maíz, asociados con Jesús y con lo masculino, y el agua, elemento netamente femenino, pueden manifestar el concepto *dualidad* presente en Antonio Pérez. Esta dualidad también se expresó en la práctica de Antonio de bendecir las cosechas, donde era conducido por los campos con una res que tenía la frente cubierta con un pedazo de sayal, y cuyo propósito era acelerar el crecimiento del maíz;[105] también efectuaba procesiones por las milpas, donde era acompañado por la mestiza Luisa Carrillo para bendecir el cereal.[106]

A nivel de cultos locales parece plausible señalar que ciertas prácticas rituales ligadas con la agricultura sobrevivieron a la Conquista, por supuesto con ciertos matices derivados de la reinterpretación, sobre todo indígena; así la apropiación que los indios habían hecho de la liturgia católica era un hecho patente.Estas manifestaciones culturales mostraron un proceso de asimilación, rechazo, adaptación y reinterpretación que permitió a los indios la reproducción de ciertas formas de vida, además fungieron como elementos de cohesión dentro de sus comunidades, donde, como hemos visto, personas de diversa calidad fueron asimiladas dentro de esta tradición local.

Tanto la Virgen del Volcán como una de las imágenes de Cristo presentaban una serie de perforaciones en sus cuerpos. Éstas se localizaron principalmente en tres puntos específicos: la cabeza, el corazón y el

[102] Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 52.

[103] Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo…*, p. 209.

[104] *Ibid.*, p. 214.

[105] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 15.

[106] AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 241v.

vientre, las dos primeras en la Virgen del Volcán y la última en el Señor del Purgatorio. Estas tres partes del cuerpo son similares a los lugares donde residían las entidades anímicas según la concepción mesoamericana del cuerpo humano.

Según este pensamiento el ser humano se conformaba por una parte anímica compuesta por tres entidades principales. La primera se alojaba en el corazón y se conocía como *yolia* y era el don del dios patrono; el hombre no podía vivir sin ella, además esta fuerza determinaba sus características humanas. La segunda de las almas albergaba las principales características de la individualidad, obtenidas básicamente al momento en que se le colocaba al niño la fuerza solar imperante el día de su bautizo. Su principal asiento era la cabeza y se le conocía como *tonalli*. La tercera de las almas residía en el hígado y se le conocía como *ihiyotl*, y en ella radicaban las pasiones. En este sentido,[107] para los nahuas, los seres mundanos eran

> una combinación de ambas materias, pues a su constitución pesada, dura, perceptible, agregan una interioridad, un "alma" que no sólo es materia sutil como la de los dioses, sino materia de origen divino [...] La primera de las consecuencias de aquella combinación es la mortalidad de los seres mundanos. Los individuos surgidos de la mezcla de ambas clases de materia tienen una existencia limitada.[108]

Para Viqueira esta creencia fue incompatible con el cristianismo, pues según sus ideales la concepción cristiana dual de cuerpo y alma, una perecedera y la otra inmortal, no pudo desplazar la de origen prehispánico que reconocía la existencia de varias entidades anímicas.[109] Sin embargo, considero que la idea mesoamericana de entidades anímicas sobrevivió a los embates de la Conquista y fue reinterpretada en el contexto novohispano junto con la creencia occidental de cuerpo-alma.

[107] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México, UNAM-IIA, vol. I, 1984 (Etnología/Historia. Serie Antropológica, 39), pp. 221-262. En los ritos funerarios prehispánicos se solía depositar una pequeña piedra en la boca del difunto que sustituía al corazón; el valor de la piedra variaba según el estatus social del fallecido. En: Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, UNAM-IIA, 2011 (Serie Antropológica 10), p. 39.

[108] Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 23.

[109] Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/Tusquets, 2002, p. 253.

Al respecto, el caso de Antonio Pérez muestra una resignificación de ambas concepciones, debido a que dotó a sus imágenes de alma, corazón y pasiones (posiblemente las tres entidades anímicas de la concepción nahua), pero también reconoció la dualidad en el ser humano, ya que decía que "para curar el cuerpo era menester curar el alma".[110]

El cristianismo concebía al alma como un ente espiritual que al morir el ser humano tomaba uno de los tres sitios destinados según su actuar, mientras que el cuerpo era considerado impuro, corruptible y perecedero.[111] El equilibrio entre ambas partes significaba el bienestar y la seguridad de la vida después de la muerte. Antonio tenía presente esta concepción cuando aconsejaba no emborracharse porque esto ensuciaba su alma.[112]

La dualidad, dentro del esquema que planteaba Antonio, era primordial, pues aunque está presente la idea de las entidades anímicas también está presente la idea de cuerpo-alma. Cabe recordar que la *dualidad* no era un concepto exclusivo del catolicismo, pues en la cosmovisión mesoamericana ésta estuvo siempre presente como base misma de su cosmovisión: arriba / abajo, cálido / húmedo, masculino / femenino, luz / oscuridad, etc.; además "los pueblos mesoamericanos imaginaban al cuerpo como un receptáculo de fluidos anímicos fríos y calientes que, para el correcto funcionamiento del ser humano, debían mantenerse en equilibrio".[113] En este sentido, recordemos que algo similar ocurrió con Bernarda María, quien comía elotes calientes y a bebía agua fría para, según decía, engendrar al hijo de Dios.[114]

Dentro de la doctrina de Antonio el destino de las "almas" después de la muerte fue esencial; así la idea del infierno, el cielo y el purgatorio fue reinterpretada. Es posible que Antonio haya relacionado el concepto *infierno* con el simbolismo del inframundo mesoamericano, donde el paso por éste significaba un renacer, un resucitar,[115] mientras que para el dog-

[110] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 10.

[111] Gisela Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM/Jus, 2011, p. 18.

[112] AGI, *Audiencia de México,* 1696, f. 10v.

[113] Martínez González, *El nahualismo*, p. 43.

[114] *Vid. supra.*

[115] Para López Austin "la identificación de la vida de Cristo con el mito solar se debe, entre otras cosas, a los paralelismos. Uno de ellos es la semejanza entre la concepción de Cristo y la invisible hierogamia del Cielo y de la Tierra que dio como fruto al Sol. Otro paralelismo, la muerte y resurrección gloriosa de Cristo, equiparable a la inmolación, desaparición y reaparición celeste del héroe que se convierte en astro luminoso. Esto hace que en los relatos indios de la vida de Cristo aparezcan con mucha frecuencia y en todo el territorio de lo que fue Mesoamérica los personajes llamados 'judíos'

ma católico era un lugar de castigo y sufrimiento eterno. El concepto *cielo* no parece haber representado mayores complicaciones para los seguidores de Antonio, pues se limitaba a ser el lugar de asiento de la Trinidad y la Gloria.

Quizá el purgatorio fue el lugar más importante para la comunidad cercana a Antonio. Su ubicación estaba en el volcán Popocatépetl, lugar de la aparición de la virgen y refugio para sus creyentes durante el fin del mundo. Es plausible pensar que este lugar haya simbolizado la expresión de la vida en la tierra, es decir, los intereses en la vida terrena.

Al parecer el destino del alma después de la muerte no es una idea que haya permeando dentro de estas personas ya que sus preocupaciones redundaban más en las necesidades inmediatas que aseguraban la subsistencia.[116] En este sentido, aquellos que siguieron a Antonio pudieron ver reflejados sus intereses y necesidades en la doctrina que él proponía, asociada con el entorno natural y su relación con la vida campesina, es decir, las lluvias, la fecundidad y el maíz que se expresaron en el culto a la Virgen del Volcán, a los Cristos y al Popocatépetl.

A manera de conclusión

Seguir pensando la sociedad novohispana como una sociedad estática y dividida por estratos, en la cual las personas se diferenciaban constantemente como españoles, indios, mestizos o mulatos, nos lleva a interpretaciones poco certeras acerca de lo que pudo suceder en realidad. Si bien durante los primeros años inmediatos a la Conquista, y durante buena parte del siglo XVI, algunas autoridades eclesiásticas propugnaron por mantener a los indios separados de los españoles, sin embargo ello fue prácticamente imposible, sobre todo en ámbitos urbanos como la Ciudad de México.

o 'reyes', que son los dioses estelares que tratan de matar a Cristo-Sol o que lo matan en la cruz". En: López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en: Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, p. 241. Por su parte, Luis Reyes García establece varios puntos de semejanza entre ambas divinidades, destacando la concepción tanto de Jesús como de Huitzilopochtli-Sol sin intervención de un hombre, así como el hecho de que el nacimiento de ambos marca el inicio de un nuevo tiempo. Luis Reyes García, *Pasión y muerte de Cristo Sol. Carnaval y cuaresma en Ichcatepec*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, 1960 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras).

116 Nancy M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 503-504.

En el siglo xviii, en los pueblos considerados originalmente de indios, la situación fue similar debido a que indios, españoles, mestizos y demás castas convivieron día a día intercambiando ideas, prácticas, conocimientos, etc., por lo tanto, sus relaciones no se ciñeron sólo a lo económico ni se limitaron a la dominación o imposición, pues pensemos que en la vida cotidiana los indios no sólo trataban con frailes, curas o hacendados, sino también con personas que se dedicaban a las mismas actividades que ellos, como a las labores de la tierra, y que no eran indios, sino españoles pobres o mulatos desempleados.

Lo acontecido en Yautepec, en 1761, es un ejemplo de este tipo de relaciones, ya que nos muestra el constante intercambio entre la población de la región que creyó en un indio y sus diversas prácticas para sanar, controlar fenómenos meteorológicos o para dar esperanza y alivio a sus necesidades más inmediatas, así como para brindarles un espacio en el que pudieran expresar una religiosidad, la cual comenzó a verse con desconfianza por parte de las autoridades novohispanas.

Para la autoridad eclesiástica local, representada por el cura indio Domingo Joseph de la Mota, este tipo de prácticas y manifestaciones religiosas fueron consideradas idolátricas y heréticas, pero para los seguidores de Antonio Pérez eran ellos quienes detentaban el verdadero cristianismo reconociéndose como mejores cristianos, lo cual nos muestra una reinterpretación y apropiación del cristianismo. Asimismo se observa una asimilación de la población no india a una tradición local donde lo indígena seguía predominando, pues si bien en Yautepec y la región aledaña se había experimentado un largo proceso de evangelización y adopción del cristianismo, lo cierto es que el entorno natural y las antiguas prácticas rituales seguían permeando en gran parte de las actividades cotidianas de la zona.

Pero esta serie de incomprensiones no sólo se dio a nivel local entre la feligresía y el cura, sino también entre la Iglesia novohispana y sus curas, pues mientras la primera transitaba hacia un pensamiento de corte ilustrado, muchos curas seguían actuando dentro de los parámetros de la Iglesia barroca; así, Domingo Joseph de la Mota sentó las bases de su carrera eclesiástica en la búsqueda de idólatras y hechiceros, mientras que la Iglesia consideró estos casos como productos de la superstición y la ignorancia, por lo cual De la Mota vio mermados sus intentos de seguir ascendiendo después de la forma en que actuó frente a los hechos acaecidos en Yautepec.

Finalmente entender una sociedad que vivió hace siglos es igual de complejo que entender la actual, debido a las múltiples esferas que operan en la realidad; no obstante, seguir pensando que indios y españoles no convivieron en la cotidianidad y que sólo los primeros impusieron y proporcionaron elementos a los segundos nos lleva a interpretaciones sesgadas pues, como hemos visto, las diferencias entre esta población eran instadas por las autoridades a partir de la división que hicieron de la sociedad de acuerdo con su personalidad jurídica. A pesar de lo anterior, en la vida cotidiana la convivencia y el intercambio fueron procesos dinámicos donde la división jurídica pasó a segundo plano, dando lugar a la formación de una religiosidad que ya no fue completamente indígena ni totalmente occidental, sino una religiosidad novohispana con diversas expresiones locales.

VI. LA POLÍTICA ILUSTRADA DEL GOBERNADOR ESPAÑOL DON FRANCISCO DE LISSA RESPECTO DE LA HECHICERÍA ENTRE LOS INDIOS DE TLAXCALA (1776-1801)*

Olivia Luzán Cervantes**

Introducción

Actualmente el análisis de los foros de justicia que atendieron las denuncias por hechicería e idolatría entre los indios de la Nueva España es un tema complejo y aún por descubrir,[1] debido a que la producción historiográfica se ha enfocado principalmente en la jurisdicción de los jueces diocesanos y no se han considerado las autoridades civiles que también conocieron dichos asuntos.[2]

En este sentido, iniciaremos este capítulo con un breve recuento de los autores que han realizado trabajos relacionados con los tribunales eclesiásticos, en el cual puntualizaremos las pocas anotaciones que hasta ahora se han hecho sobre la participación de los jueces seculares dentro del foro religioso. Mediante esta pequeña revisión historiográfica, justificaremos la

** Posgrado en Historia, UNAM.

* Este texto se deriva de Olivia Luzán Cervantes, "Indios acusados por hechicería ante los foros de justicia de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Siglo XVIII", tesis de maestría, México, UNAM, 2013.

[1] A lo largo del trabajo ocuparemos la definición que Pedro Murillo Velarde, canonista del siglo XVIII, dio de la palabra *foro* o *forum*, que era el lugar donde se impartía justicia; también se le conocía como potestad, audiencia y consistorio. Véase Pedro Murillo Velarde, S. J. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 3ª ed., v. 4, lib. 5, trad. de Alberto Carrillo Cázarez, México, El Colegio de Michoacán, UNAM, 2004, p. 47.

[2] El termino *jurisdicción* proviene de la expresión latina *jus dicere* o *jurisdictione* y era el poder o autoridad que tenía alguno para gobernar y poner en ejecución las leyes. Específicamente, era la potestad de los jueces para administrar justicia en los asuntos civiles o criminales con arreglo a las leyes. También se ocupaba para referir a algún distrito, territorio, lugar, provincia y al tribunal que administraba justicia. Véase Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación civil, penas y forense, ó sea resumen de las leyes, sus prácticas y costumbres como así mismo de la doctrina de los jurisconsultos,* Valencia, impr., J. Ferrer, 1838, p. 113.

importancia de conocer la jurisdicción de los jueces indios y españoles que conformaron el foro de justicia civil de Tlaxcala.[3]

Como es bien sabido, la justicia eclesiástica estuvo dirigida por dos tribunales que atendieron las faltas relativas a la fe y a las costumbres de los feligreses novohispanos: por un lado, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, fundado en 1569 para la población no india y, por el otro, los tribunales eclesiásticos, a cargo de los obispos diocesanos, que procesaban a los indios.

Entre las obras más importantes que estudian al Santo Oficio se encuentran las de José Toribio Medina y de Solange Alberro.[4] Autores que, además de resaltar la organización política y económica de dicha institución, nos recuerdan que la Inquisición no tuvo potestad sobre los indios. Por otra parte, Richard E. Greenleaf, en un artículo titulado "The Inquisition and the indians of New Spain: A study in jurisdictional confusion"[5] mencionó la existencia de un tribunal eclesiástico, denominado Audiencia Episcopal o Provisorato, que se encargaba de averiguar el dogma entre los naturales del siglo XVI. Además, marcó tres futuras líneas de investigación: la primera era tratar el conflicto jurisdicccional; la segunda, elaborar una historia institucional, y la tercera de corte etnohistórico.[6]

Estas perspectivas han sido abordadas principalmente por los investigadores Roberto Moreno de los Arcos, Jorge Eugenio Traslosheros Hernández, Gerardo Lara Cisneros, John Chuchiak y David Tavárez. Los últimos dos autores han hecho importantes señalamientos respecto de los jueces civiles de Yucatán y Oaxaca, respectivamente, ya que auxiliaron a los prelados diocesanos durante las aprehensiones de los sospechosos y ejecutaron las sentencias dictaminadas por los obispos. Además, identificaron que las autoridades seculares también inquirie-

[3] En la actualidad el estado de Tlaxcala se localiza geográficamente en la región centro oriental de la República Mexicana. Colinda al noroeste con Hidalgo; al norte, sur y este con Puebla, y al oeste con el Estado de México. Véase el anexo.

[4] Las referencias de estos autores y otros que tratamos más adelante pueden consultarse en la bibliografía final.

[5] Richard E. Greenleaf, "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas. A Quartely Review of Inter-American Cultural History,* Academy of American Franciscan History, Washington, D. C, v. XXII, núm. 2, Octubre de 1965, pp. 138-151.

[6] Jorge Eugenio Traslosheros Hernández, "Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España: problemas, objeto de estudio y fuentes", en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación,* México, UNAM-IIH, 2010, p. 132 (Serie Historia Novohispana, 83).

ron de forma autónoma las causas de idolatría y hechicería indígena. En este sentido, David Tavárez encontró en el Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca cinco causas ejecutadas por los alcaldes mayores de Teposcolula en contra de curanderos y especialistas rituales mixtecos en la primera mitad del siglo XVII.[7]

Continuando con este señalamiento, Ana de Zaballa Beascoechea ha sido la única investigadora que hasta ahora ha destacado la falta de estudios especializados sobre la participación de la justicia civil en los asuntos de idolatría y de hechicería indígena para la Nueva España;[8] temas que otros autores han analizado para el virreinato de Lima y para el Río de la Plata,[9] en donde quedó demostrado que ambos delitos competían tanto a los tribunales civiles como a los eclesiásticos. Ello explica por qué los alcaldes mayores de Oaxaca —región que también ha estudiado Zaballa— gestionaban los procesos hasta la ejecución de la sentencia sin necesidad de acudir a ninguna instancia superior ni, mucho menos, a un juez eclesiástico. Por último, dicha autora plantea importantes preguntas a la discusión historiográfica: "¿Debemos afirmar, por tanto, que existió otra instancia para castigar las idolatrías y las hechicerías entre los indios de Oaxaca? ¿Se dio en otras regiones?"[10]

Desde esta lógica, el presente escrito tiene por objetivo analizar la jurisdicción del foro de justicia civil de Tlaxcala, específicamente durante la administración del gobernador español don Francisco de Lissa (1776-1801), periodo que estuvo marcado por dos grandes procesos: *1)* la resistencia política del gobierno tlaxcalteca frente a la Intendencia de Puebla y *2)* la ejecución de una campaña de extirpación de carácter secular que intentó regular las creencias de los naturales en asuntos de hechicería.

[7] David Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial,* Oaxaca, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012, pp. 200-203.

[8] Ana de Zaballa Beascoechea, "La hechicería en Michoacán en la primera mitad del siglo XVII", en *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de historia de América,* Granada, España, Diputación Provincial de Granada, 1994.

[9] Para el caso específico de la región del Río de la Plata véase a Judith Farberman, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial,* Argentina, Siglo Veintiuno, 2005 (Colección Historia y Cultura).

[10] Ana de Zaballa Beascoechea, "Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio", en Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España,* Bilbao, España, Universidad del País Vasco, 2005, p. 77.

Para lograr este objetivo se ocuparán procesos criminales resguardados en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET).[11] Mediante el análisis documental y el diálogo historiográfico, se demostrará que la administración de justicia por parte del gobernador Lissa fue ilustrada, ya que modificó el cómo y el qué debía investigarse en las causas judiciales, debido a que se consideró que el origen de la creencia en la hechicería se encontraba en la superstición de los indios, ocasionada por la falta de doctrina cristiana. No obstante, se verá que dicho razonamiento no fue asimilado por los indios involucrados en los litigios, ya que continuaron creyendo que los hechiceros tenían el poder de enfermar y matar mediante el uso de los maleficios, y que el origen de su poder era proporcionado por el diablo.

Finalmente, el capítulo se divide en cuatro puntos principales: en primer lugar, explicaremos la formación de los foros eclesiásticos y civiles en la Nueva España durante el siglo XVI; posteriormente, expondremos brevemente la composición de ambos tribunales para el siglo XVIII; continuaremos con el estudio específico de la campaña de extirpación de don Francisco de Lissa, y finalmente analizaremos la respuesta que tuvieron los indios ante la supresión de sus prácticas.

La formación de los foros de justicia eclesiástica y civil en el crimen de la hechicería indígena en la Nueva España

Antes de la fundación del Tribunal del Santo Oficio de México, el arzobispo fray Juan de Zumárraga, en su papel de inquisidor apostólico, procesó y sentenció al cacique de Texcoco, don Carlos Ometochtzin, por hereje dogmatizante, idólatra y amancebado, quien fue al final ejecutado públicamente en la plaza principal de la Ciudad de México en 1539. La sentencia sentó las bases para que en 1571 quedara establecido que los indios no podían ser procesados por la Inquisición, por ser neófitos o "recién conversos" y que, por ende, sólo tenían conocimientos superficiales del catolicismo.

Los tres primeros concilios provinciales mexicanos fueron pieza fundamental para configurar la condición jurídica del indio, pues se llegó a

[11] Actualmente el AHET aloja 26 causas por hechicería desarrolladas en el siglo XVIII, los cuales se localizan en el Fondo: Colonia, Sección: Judicial, Serie: Criminal. En adelante cuando se haga referencia a dicho archivo sólo se indicarán las siglas, el año, la caja y el número del expediente, por ejemplo: AHET, 1793, 42, 2.

la opinión de que debía considerársele cristiano nuevo, vasallo libre, un ser humano de plena racionalidad, inocente, con derecho a sus formas de propiedad, de gobierno y jurisdicción antiguas, por lo que debía otorgársele un trato benevolente, tener un estatus de menor de edad y permanecer bajo la tutela tanto de la Iglesia como de la Corona.[12]

Divididas las responsabilidades supremas, la Iglesia debía conducir las almas mediante la reforma de las costumbres,[13] y para ello a los obispos se les confirieron las potestades de orden y jurisdicción. La primera incluía los actos que requerían la cantidad sacramental y la segunda se orientaba a la acción de gobierno, legislación y justicia. En la última materia, debían investigar las causas contra la fe cometidas por los indios.[14]

Por su parte, la monarquía, representada por las autoridades civiles de la Nueva España, además de auxiliar a los obispos en dichos asuntos, también les otorgó las facultades de gobierno y justicia para la población india y no india, motivo por el cual podían conocer y procesar a los naturales que presuntamente empleaban la hechicería. Pero ¿qué investigaba cada foro de justicia?, ¿había diferencias o similitudes en su jurisdicción? Para contestar estas interrogantes será necesario revisar las primeras disposiciones eclesiásticas y civiles escritas durante el siglo XVI.

En el I Concilio Provincial Mexicano (1555), a los obispos y a los curas se les ordenó cuidar que en las parroquias no hubiera encantadores, agoreros, hechiceros, sortílegos o personas que ensalmaran con supersticiones y palabras no aprobadas, por considerar estas prácticas como "pecados públicos".[15] En tanto que en la instrucción que el rey dio al virrey don Luis de Velasco en 1550, le fue encargado hacer cumplir los "Capítulos de corregi-

[12] Jorge Eugenio Traslosheros Hernández, "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal,* México, UNAM-IIH, 2010, p. 67.

[13] La tradición conciliar novohispana sustentaba la reforma de las costumbres a través de cuatro pilares: *1)* las funciones eclesiásticas debían estar bien administradas; *2)* la vida litúrgica y sacramental tenía que ordenarse con "honestidad y decoro"; *3)* la vida de los miembros del clero diocesano y regular eran el ejemplo y la edificación de los fieles, y *4)* los feligreses debían cumplir los deberes religiosos. Véase Jorge Eugenio Traslosheros Hernández, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 37-38.

[14] *Ibid.,* p. XI.

[15] "I Concilio Provincial Mexicano, cap. 4", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004, p. 7.

dores", promulgados en 1530, especialmente respecto de la vigilancia y el castigo de los pecados públicos.[16]

Debemos destacar el hecho de que la tradición hispano-medieval consideraba que la hechicería era un pecado público y un crimen que debía ser atendido por las autoridades eclesiásticas y civiles. Jorge Eugenio Traslosheros Hernández ha señalado que la diferencia entre el pecado y el crimen se encontraba en la condición de escándalo, es decir, cuando el comportamiento pecaminoso se hacía público y daba mal ejemplo a otros.[17] De esta manera, los indios que aparentemente empleaban la hechicería eran considerados criminales porque, además de ofender el interés público, la practicaban con dolo y ocasionaban daños a terceros.

Fue hasta el último tercio de siglo XVI cuando Felipe II fijó las competencias jurisdiccionales de las autoridades eclesiásticas y civiles que procesarían a los indios que practicaran la hechicería. Dicha ley, fechada el 23 de febrero de 1575, cuyo título es "Que los ordinarios eclesiásticos conozcan en causa de fe contra indios, y en hechizos y maleficios las justicias reales", se encuentra en la *Recopilación de las leyes de los reinos de la Indias* de 1681 y ordena que: "Por estar prohibido a los inquisidores apostólicos el proceder contra indios, compete su castigo a los ordinarios eclesiásticos, y deben ser obedecidos y cumplidos sus mandamientos; y contra hechiceros, que matan con hechizos y usan otros maleficios, procederán nuestras justicias reales".[18] A partir de entonces los obispos debían investigar las causas contra la fe, las pesquisas se orientaban a descubrir si el indio había empleado el pacto tácito y expreso con el demonio para hacer los maleficios. Mientras que las autoridades civiles averiguaban por la vía criminal el daño ocasionado.

[16] Ernesto de la Torre Villar (coord.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos,* t. 1, México, Porrúa, 1991, p. 137.

[17] Jorge Eugenio Traslosheros Hernández, "El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia penal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVII", *Alegatos,* Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, México, núm. 56, septiembre-diciembre de 2004, p. 373. Para la época virreinal las palabras *crimen* y *delito* solían usarse en el mismo sentido. Sin embargo, *crimen* se empleaba para significar las acciones que la ley castigaba con penas infames y *delito* denotaba los hechos menos graves que no se castigaban sino con penas menores. En palabras de Escriche: "el delito es general y comprende toda infracción de las leyes penales, mientras que la palabra crimen es sólo especial y no recae sino sobre las infracciones más perjudiciales del orden público; de modo que todo crimen es un delito, pero no todo delito es un crimen". Véase Joaquín Escriche, *op. cit.,* p. 522.

[18] *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* (facsímil), t. 2, lib. 6, tít. 1, México, Porrúa, Escuela Libre de Derecho, 1987, p. 192.

Posteriormente, en el III Concilio Provincial Mexicano (1585) se especificó que los curas debían llevar a los indios reincidentes de practicar hechicería ante el obispo, a fin de que corrigieran la conducta transgresora y, en caso de que ignoraran el mandato episcopal, se les debía denunciar ante la justicia real para que fueran castigados con azotes.[19]

Por su parte, Pedro Murillo Velarde, en su obra intitulada *Curso de derecho canónico hispano e indiano,* publicada por primera vez en 1743, detalló que el crimen de la "hechicería" o "maleficio" se perpetuaba cuando la magia malévola servía para dañar al prójimo y cuyos efectos ocasionaban la muerte, las enfermedades y la pérdida de los bienes.[20] Para alcanzar estos fines, los hechiceros se hacían valer de venenos, malos medicamentos, susurros y encantamientos.[21]

Finalmente, Velarde corrobora que cuando las causas por hechicería no eran heréticas se trataban en *fuero mixto*.[22] Lo anterior explica por qué los investigadores David Tavárez y Ana de Zaballa han encontrado una correspondencia entre las autoridades civiles y las eclesiásticas, relación que —según sus estudios— estuvo marcada por la supremacía de la jurisdicción episcopal, hipótesis que no se ha abordado en otras regiones.

Los jueces del foro de justicia eclesiástica y el ordenamiento judicial de Tlaxcala en el siglo XVIII

Debido a que el Archivo del Cabildo Metropolitano de Puebla se encuentra cerrado al público nos es imposible conocer qué foro de justicia ejerció mayor potestad en el crimen de la hechicería indígena.[23] No obstante, algunos expedientes localizados en el Archivo General de la Nación (AGN) y

[19] "IV Concilio...: lib. V, tít. VI", *op. cit.,* p. 135.

[20] Pedro Murillo Velarde, v. 4, lib. 5, *op. cit*., p. 191.

[21] Las causas por hechicería que no tenían implicaciones de daño quedaban fuera de la jurisdicción secular, por ejemplo, cuando los indios empleaban estos conocimientos para conocer el futuro.

[22] La herejía se cometía cuando se elegía alguna opinión distinta a la doctrina de la Iglesia. *Cfr.* Pedro Murillo Velarde, v. 4, lib. 5, *op. cit*., p. 69.

[23] En este momento desarrollamos la tesis doctoral titulada *La jurisdicción de los tribunales eclesiásticos y civiles en el crimen de la hechicería indígena de Tlaxcala durante el siglo XVIII*, la cual tiene por objetivo explicar la cooperación judicial entre ambos foros de justicia. Dicho estudio es asesorado por Jorge Eugenio Traslosheros Hernández, en colaboración con Gerardo Lara Cisneros y Teresa Lozano Armendares.

en el acervo documental de la parroquia de San Luis Huamantla, Tlaxcala, registran que el obispo de Puebla encabezaba el Juzgado Eclesiástico de la Ciudad de los Ángeles, gracias al cual conocía los asuntos de la idolatría y hechicería de los indios residentes en toda la diócesis, la cual incluía a la provincia de Tlaxcala.[24]

La potestad del prelado angelopolitano ejercida en la población tlaxcalteca tuvo sus orígenes en el siglo XVI, de manera concreta entre los años 1531 y 1537, cuando la mitra de Tlaxcala se trasladó a la ciudad de Puebla. A partir de 1540 el obispo comenzó a ejercer sus facultades de justicia entre los tlaxcaltecas y su jurisdicción se mantuvo vigente hasta inicios del siglo XIX.[25] Así, en 1722, el obispo de Puebla juzgó una querella en contra de Juan Felipe, natural del pueblo de San Dionisio Yauhquemécac, por haber maleficiado a una india llamada Mónica María.[26]

Durante el siglo XVIII el tribunal eclesiástico de Puebla tenía dos tipos de autoridades: las que administraban justicia a las afueras de la sede episcopal, y quienes residían en la ciudad de Puebla. En el primer grupo se encontraban los *curas beneficiados in capite* localizados en las doctrinas de la provincia tlaxcalteca. Éstos eran designados por el obispo y recibían el título de "vicarios y jueces eclesiásticos". Aunque se les prohibió investigar los delitos contra la fe de los indios, fueron los principales delatores y en algunas ocasiones se les otorgaba una "orden de comisión" para que hicieran la información sumaria previa al inicio del juicio. En el segundo grupo estaba tanto el *obispo* como el *provisor y vicario general,* ambos eran jueces de primera instancia y sus sentencias podían ser apeladas ante el arzobispo de México.[27]

Por otra parte, el foro de justicia civil de Tlaxcala estuvo integrado por un conjunto de jueces indios y españoles, repartidos estratégicamente en la ciudad y provincia. Los funcionarios indígenas eran los tenientes de naturales de los pueblos, los alcaldes ordinarios de la provincia, los cuatro alcaldes ordinarios del cabildo de la urbe tlaxcalteca y el gobernador de naturales. En tanto que los oficiales hispanos eran los tenientes

[24] Archivo Histórico de la Parroquia de San Luis Obispo, Huamantla, Tlaxcala. Sección: Disciplinar, Serie: Juzgado Eclesiástico, 1722, caja 126, exp. s/n.

[25] Olivia Luzán Cervantes, *op. cit*., p. 31.

[26] AGN, Indiferente Virreinal, 1722, caja 210, exp. 5.

[27] De acuerdo con Pedro Murillo Velarde, la apelación era el acto jurídico por el cual un litigante acudía o había legítimo llamamiento de un juez inferior a un juez superior, a causa de un agravio hecho o por hacer. Véase Pedro Murillo Velarde, v. 2, lib. 2, *op. cit*., p. 244.

de los partidos de San Felipe Ixtacuixtla, San Luis Apizaco, Santa María Nativitas, Santa Ana Chiautempan, San Luis Huamantla y San Agustín Tlaxco, y el gobernador español que era el máximo juez de Tlaxcala.[28] Estos jueces conformaron un cuerpo jurídico que hemos denominado el *ordenamiento judicial,* ya que tuvieron un orden de prelación y alcances jurisdiccionales muy específicos.[29]

Iniciaremos el análisis de dicho ordenamiento con los jueces indios y, de manera concreta, con los *tenientes de naturales,* que eran los jueces localizados en las "repúblicas de indios". Su jurisdicción se caracterizaba por recibir las denuncias; elaboraban un proceso sumario que consistía en carear a las partes para que el sospechoso confesara el crimen y, después, pronunciaban una condena, que por lo general consistía en dar azotes públicos y obligar a los inculpados a curar a los indios que —según sus averiguaciones— habían hecho enfermar por medio de "las artes diabólicas". Durante las diligencias se apoyaban en otros miembros de la república, específicamente en el alguacil, cuyas facultades se orientaban a la aplicación de tormento en contra de los sospechosos.

Por otro lado los *alcaldes ordinarios de la provincia* juzgaban las causas de los indios que vivían en las cabeceras de los seis partidos. Mientras que los cuatro *alcaldes ordinarios del cabildo indio de la ciudad de Tlaxcala* proseguían las causas de los naturales que vivían en las localidades dependientes de dicho órgano. A diferencia de los tenientes de naturales, estos funcionarios conducían el proceso "ordinario", es decir, se registraba por escrito, e iniciaba con la denuncia y culminaba con la sentencia.[30] Las resoluciones de los alcaldes ordinarios de la provincia y del cabildo eran apelables al gobernador indio y español.

No obstante, hubo ocasiones en que el *gobernador hispano* conocía directamente las causas sin necesidad del recurso de apelación, ya que los oficiales de la república y los indios involucrados en los procesos acudían

[28] Véase el anexo.

[29] Olivia Luzán Cervantes, *op. cit.*, pp. 62-92.

[30] El proceso ordinario iniciaba con el recibimiento de la denuncia; posteriormente se emitía el auto cabeza de proceso, en el que se daba el inicio a las diligencias; subsecuentemente se realizaba la sumaria, fase en la que los actores, los testigos, los enfermos y los reos rendían sus declaraciones; a continuación estaba el auto de cargo y prueba, mediante el cual se pedía que los acusadores justificaran el crimen en un plazo de tres a veinte días, ya que de no argumentarse las sospechas los reos podían salir en libertad; concluida esta etapa se iniciaba el periodo probatorio, en el que se presentaban todas las pruebas del crimen, y finalmente se llegaba a la sentencia. Olivia Luzán Cervantes, *Ibid.*, pp. 94-108.

directamente con él para que se les administrara justicia. Cabe señalar que este juez máximo del ordenamiento civil de Tlaxcala tuvo delegados que lo representaban en la provincia, específicamente en las cabeceras de los partidos. Estas autoridades se nombraban *tenientes* y no estaban facultados para dictar sentencias ya que sólo podían elaborar las diligencias y, posteriormente, enviarlas al gobernador español. Dicho ordenamiento judicial se consolidó durante la administración de don Francisco de Lissa, de quien hablaremos a continuación.

La administración de la justicia secular en Tlaxcala durante el periodo del gobernador español don Francisco de Lissa (1776-1801)

Don Francisco de Lissa nació en Cartagena, reino de Murcia, en 1726.[31] Desde joven hizo carrera militar en la escuadra de las galeras de España, la cual se había establecido en dicha ciudad portuaria desde 1660. En 1762 formó parte de las campañas de Italia y Portugal, que defendían la soberanía española en el mar, y en las tierras de la América meridional. Sus méritos fueron recompensados por Carlos III con la concesión de un título nobiliario que le dio distinción y ascenso social dentro del grupo de hidalgos, a cuyo estamento pertenecía la élite aristócrata. Asimismo, recibió el rango de sargento mayor.

En 1771 desembarcó en la Nueva España y dos años después obtuvo el título de teniente coronel graduado. Para el 1º de julio de 1775, Carlos III signó una real orden mediante la cual se le confirió el cargo de gobernador español de la ciudad y provincia de Tlaxcala; en ese mismo año la Real Audiencia de México aprobó su nombramiento, pero no fue sino hasta 1776, cuando formó parte activa en la estructura del ordenamiento judicial de Tlaxcala. Perduró en el cargo hasta 1801, tiempo en el que enfrentó grandes retos políticos.

A partir del fraccionamiento del virreinato de la Nueva España en 12 intendencias en 1786, la jurisdicción de la ciudad y provincia de Tlaxcala pasó a formar parte de la intendencia de Puebla como una subdelegación más. En la *Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intenden-*

[31] Los datos biográficos de don Francisco de Lissa fueron retomados del AGN, Indiferente Virreinal, 1800, caja 5329, exp. 12.

tes de ejércitos y provincias en el reino de la Nueva España de 1786 quedó en evidencia la dependencia de las autoridades indias y españolas de Tlaxcala frente al intendente de Puebla, llamado don Manuel de Flon.[32] En materia judicial, dicho intendente debía supervisar los procesos civiles y criminales de los alcaldes ordinarios del cabildo y del gobernador español, lo que provocó serios descontentos a Lissa, pues denunció que el intendente de Puebla le había usurpado su jurisdicción. Ante la inminente intromisión judicial y política, don Francisco de Lissa desempeñó un papel muy importante en la defensa de los fueros tlaxcaltecas, ya que en todo momento desobedeció las órdenes que provenían de la autoridad angelopolitana, hasta que en 1793 Carlos IV expidió una real cédula que decretó la total separación del gobierno de Tlaxcala de la intendencia de Puebla.[33]

La defensa jurisdiccional de Lissa fue respaldada por la élite ilustrada del gobierno indio de Tlaxcala y específicamente por don Nicolás Faustino Maxixcatzin, quien fuera alcalde ordinario del cabildo en 1793.

Este último estudió en la Ciudad de México y fue becario y colegial en el Real e Ilustre de San Ramón.[34] Se licenció en jurisprudencia en la Universidad de México y posteriormente se desempeñó como abogado al llevar pleitos por poder ante la Real Audiencia de México.[35] De ahí que se

[32] Manuel de Flon provenía de una familia noble de la ciudad de Pamplona, de la provincia española de Navarra. Su bisabuela obtuvo de Felipe V el título de conde de la Cadena —como parte integrante de la alta nobleza de Castilla— por sus servicios sobresalientes durante la Guerra de Sucesión española. A la edad de 16 años ingresó como cadete al regimiento de infantería de Navarra con el objeto de seguir la carrera militar. A los 32 años alcanzó el rango de capitán en la misma ciudad y a los 36 años el de alférez. Su regimiento permaneció durante un año en la base de Orán y participó en la expedición de reconquista de Florida en manos de los ingleses. En 1784 el rey lo nombró gobernador de Nuevo México. Sin embargo, antes de que pudiera iniciar su servicio en dicha provincia, en 1785 fue designado por su cuñado, el virrey conde de Gálvez, para administrar internamente el cargo de gobernador de Nueva Vizcaya. Después de cuatro años de servicio en esta provincia fue ascendido a gobernador interino de la recién instalada intendencia de Puebla y en 1787 a gobernador-intendente propietario. Dicho cargo lo mantuvo hasta su muerte, ocurrida en el combate cerca del puente de Calderón, en 1811. Véase Reinhard Liehr, *Ayuntamiento y oligarquía en Puebla, 1787-1810,* t. II, México, SEP-Setentas, 1971, pp. 113-114.

[33] Olivia Luzán Cervantes, *op. cit*., pp. 52-59.

[34] El Colegio de Comendadores Juristas de San Ramón Nonato fue fundado por fray Francisco Alonso Enrique de Toledo, obispo de Michoacán, quien confió el patronato al provincial de la orden de mercedarios descalzos de México, provincia que llevaba el nombre de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced. La autorización fue dada por el virrey duque de Alburqueque en 1653 y abrió sus puertas el 12 de marzo de 1654. Los alumnos que ingresaban debían ser hijos legítimos, de limpieza de sangre y recomendados por los prelados de sus respectivas diócesis. Los estudios eran en el mismo colegio y estudiaban jurisprudencia. Véase José Ignacio Rubio Mane, "La Universidad Real y Pontificia y los colegios mayores", en *El Virreinato IV. Obras públicas y educación universitaria*, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1983, p. 305.

[35] Jaime Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*,

nombrara "abogado de la Real Audiencia de esta Nueva España, colegial antiguo de la Real Ilustre de San Ramón de México". Dicho juez mencionó en 1793 que no "estaba dispuesto a informar las causas criminales al intendente de Puebla".[36]

Durante este contexto político, la administración de justicia de Lissa se caracterizó por un mayor control de las creencias de los indios, pues conoció 13 de las 26 causas por hechicería desarrolladas a lo largo del siglo XVIII. Dicho de otro modo, los casos investigados por el gobernador español representaron el 76 por ciento del total de los procesos. Estas causas se localizaron en los pueblos más alejados de la ciudad, específicamente al norte de la provincia, en San Agustín Tlaxco, al sur, en La Madgalena Tlatelulco, San Cosme Mazatecochco, San Miguel Tenancingo y al sureste en San Juan Bautista Ixteco. Las localidades sureñas estaban muy aledañas a la sierra llamada Matlalcueyetl o Malinche.

El hecho de que don Francisco de Lissa haya conocido estos procesos indica una centralización jurisdiccional, promovida por dos tipos de mecanismos judiciales: en primer lugar, impulsó el recurso de apelación para que las causas tratadas por los alcaldes ordinarios del ayuntamiento de la ciudad y de la provincia fueran investigadas por él; en segundo término, pidió a las autoridades locales de los pueblos que prestaran mayor atención a las creencias de los indios y cuando tuvieran sospechas por hechicería serían los encargados de presentar la denuncia.

Finalmente, una vez que llegaban los pleitos a la jurisdicción española, Lissa aplicó cambios procesales que probablemente se originaron en el foro eclesiástico, como resultado de una modificación en la concepción del crimen de la hechicería, lo cual impactó en la administración de justicia de Tlaxcala, misma que detallaremos a continuación.

Las modificaciones procesales en el crimen de la hechicería

Durante la primera mitad del siglo XVIII las pesquisas judiciales se basaban en determinar la mala fama del acusado por medio de las declaraciones de los testigos de la localidad, en especial de los indios más ancianos y buenos cristianos. En cambio, durante la administración de Lissa se mo-

México, UNAM-IIE, Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2004, pp. 130-131.

36 AHET, 1793, 42, 2.

dificó la manera en que debían investigarse los procesos criminales por hechicería, debido a que la mala fama ya no se consideró suficiente para sustentar la culpabilidad de los reos. Estas innovaciones procesales fueron llevadas a la práctica por expertos en medicina y por los abogados de la Real Audiencia de México.

Asimismo, según un estudio realizado por David Tavárez, la certificación de los peritos en medicina en el Arzobispado de México se aplicó por primera vez en 1754.[37] Por su parte, Gerardo Lara indica que durante el periodo del arzobispo José Manuel Rubio y Salinas (1749-1763) se ordenó cómo debían proceder los jueces eclesiásticos frente a las acusaciones de maleficio, puesto que, antes de iniciarse el procedimiento judicial, los médicos tenían que inquirir si el daño era de origen natural o no.[38]

Tiempo después, la disposición se trasladó al foro de justicia civil de Tlaxcala. Entonces, los cirujanos y, en menor medida, los médicos y los farmacéuticos fueron los que certificaron las enfermedades, las muertes y las "inmundicias" que expulsaban las personas que decían estar maleficiadas. Por ejemplo, en 1776, la india Bárbara María de San Luis, del pueblo de San Pablo Apetatitlán, afirmó estar maleficiada porque expulsó por "la boca y la vía de atrás, varias inmundicias de extraña similitud", las cuales fueron analizadas por el cirujano Domingo de Torres y Torija, quien observó lo siguiente: "Veo cuatro animales con fisonomía de gusanos de color blanco con cola prieta, al parecer con espinas de maguey, tres de ellos muertos, también otros gusanos o animales de la misma figura, que tienen incorporados una baraña *[sic]* de cabellos negros y una hebra de lana que denominan los indios tochimite".[39]

Las autoridades civiles también se encargaban de prohibir las prácticas médicas ilícitas, es decir, aquellas que no eran aprobadas por el Real Protomedicato. Entre los practicantes prohibidos se encontraban los curanderos, los ensalmadores, los santiguadores, los brujos, los hechiceros, los conjuradores, los nigromantes y los astrólogos judiciarios. Lo más probable es que el foro civil de Tlaxcala haya utilizado los servicios de médicos y cirujanos en las pesquisas en contra de los transgresores de la ley.

[37] David Tavárez, "Ciclos punitivos, economías del castigo, y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México (Nueva España), siglos XVI-XVIII", en Ana de Zaballa Beascochea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España*... p. 41.

[38] Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-IIH, 2014, p. 279.

[39] AHET, 1776, 33, 30.

No obstante, resulta interesante que, en algunas ocasiones, las curanderas fueran llamadas por los jueces para auxiliarlos en sus diligencias, a pesar de que practicaban la medicina prohibida; seguramente se acudía a ellas porque eran quienes conocían perfectamente las enfermedades "propias de las mujeres". Así, en 1794, el teniente español del partido de San Agustín Tlaxco pidió a la india Rita del Castillo, curandera del pueblo, que investigara el padecimiento de María Ignacia. Después de haber auscultado la cadera y "puerto" de la doliente,[40] declaró que:

> Según el conocimiento de la naturaleza de la enferma llamada María Ignacia por haberle asistido a todos sus partos, está solo pasmada, por motivo cierto de que no estaba hecha la paciente a salir al aire al poco tiempo de parida, lo que en el último parto próximamente pasado ejecutó y […] no ha querido curarse por tal pasmo, pues aunque adolece de la cabeza y del cuerpo, es provenido de dicho pasmo y no de otra cosa como presume.[41]

En este sentido, todos los peritos de los 13 litigios analizados durante el periodo de Lissa llegaron a la conclusión de que las enfermedades eran naturales y no producto de maleficios, por lo que sus certificaciones fueron un elemento clave para que el gobernador de Tlaxcala liberara a los sospechosos. Tal como sucedió con las indias María Gregoria y María Luciana, del pueblo de San Juan Bautista Ixtenco, quienes el 10 de febrero de 1801 salieron de la cárcel pública de Tlaxcala tras el examen que hizo el cirujano don Joseph Rafael Dávila a la presunta víctima de hechicería, llamada Ana Francisca, la cual, según los actores, había enfermado por tomar chilatole.[42] En opinión de dicho perito, "la larga enfermedad que padeció Ana fue por disentería con sangre y esto se acredita […] [por] los remedios caseros que se le aplicaban por algunas vecinas del pueblo […] [pero] la falta de cuidado y alimentos necesario[s] fueron [la] causa de haberse agravado

[40] En el documento la palabra *puerto* se refería al órgano genital femenino.

[41] AHET, 1794, 43, 25. El pasmo se entendía como "la suspensión o la pérdida de los sentídos de los espíritus, con contracción o impedimento de los miembros". Véase *Diccionario de autoridades* (facsímil), t. V, Madrid, Gredos, 1963, p. 45.

[42] Actualmente es una bebida tradicional tlaxcalteca elaborada con masa de maíz, chiles verdes, hojas de calabaza, epazote y elotes. Las declaraciones de los testigos en el proceso criminal nos impiden saber si se trataba de algún tipo de menjurje o pócima, únicamente describen que Luciana fue al campo y trajo una yerba "con espinas, que se da cerca de las lentejas", misma que molió en el chileatole y causó la muerte de Ana Francisca por disentería. AHET, 1801, 50, 29.

dicha enfermedad". Añadió que "entre los indios hay muchos remedios bárbaros, que éstos se aplican con sus dolencias; a esta paciente le dieron a beber aceite de nabo y otras yerbas que se dan en el campo".

Era recurrente que don Francisco de Lissa fuera asesorado por los abogados de la Real Audiencia de México para dictar sentencia, ya que su formación era de carácter militar y no de jurisconsulto.[43] Así, entre 1794 y 1801 se auxilió tanto de don Nicolás Misieres Altamirano como de don José de Ramos y Martín Bustamante. Dichos abogados estaban registrados ante la Real Audiencia y tenían permiso para ejercer sus oficios en Tlaxcala y en otras partes de la Nueva España. Ellos no estaban facultados para sentenciar el proceso, ya que únicamente podían sugerir al juez competente su opinión de letrados.

Los abogados opinaron acerca de las denuncias por hechicería de forma similar que los peritos en medicina; declararon que eran improcedentes y que la "creencia falsa" de los indios acerca del empleo de poderes mágicos para dañar y matar a sus semejantes era originada en la superstición y la ignorancia, por lo que en todos los casos que les fueron consultados aconsejaron la libertad de los reos.

Los "remedios bárbaros", la superstición y la ignorancia que, a juicio de los peritos, tenían los indios de Tlaxcala, nos conducen al siguiente apartado, en el que se abordará el cambio de actitud que tuvieron los jueces respecto al crimen de hechicería indígena.

La superstición de la hechicería

Las investigaciones de Gerardo Lara señalan que durante la administración de la dinastía Borbón hubo un cambio en la actitud de los foros de justicia a favor de una menor tolerancia, y un mayor control, sobre las creencias de la población indígena novohispana.[44] Modificaciones que tuvieron resonancia en el léxico de los jueces que procesaban los litigios. Dicho historiador señala que el crimen contra la fe cedió paso a un nuevo

[43] Sobre el asesoramiento del abogado. Véase "Acordado 6 de mayo de 1773", en Eusebio Ventura Beleña, *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen de esta Nueva España*, pról. de María del Refugio González, México, UNAM-IIJ, 1981, p. 57.

[44] Gerardo Lara Cisneros, "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia...*, p. 147.

calificativo: *superstición,* entendida como el culto indebido o incongruente que se hacía al verdadero Dios, o cuando se rendía culto ya fuera a una deidad falsa o una creatura.[45] Desviación que, de acuerdo con el IV Concilio Provincial Mexicano (1771), se originaba por la falta de doctrina cristiana.

Esta concepción, que Lara define en el Arzobispado de México como ilustrada, comenzó a manifestarse en los argumentos de los abogados y de los jueces españoles e indios de Tlaxcala, justamente seis años después de la realización del Concilio. Lo que contextualiza la opinión del alcalde ordinario del cabildo de Tlaxcala, don Nicolás Faustino Maxixcatzin, juez ilustrado, quien en 1793 afirmó que Tlaxcala aún era una "nación neófita", pues se "engaña con semejantes abusos, que casi siempre son mentiras". Igualmente, en 1801, el abogado de la Real Audiencia de México, don Tomás de Bustamante, decía que los indios tlaxcaltecas tenían una "propensión a las supersticiones originadas de la ignorancia, que les permite fácilmente creer en la existencia de maleficios y hechicerías".[46]

Cabe señalar que los castigos estipulados por el IV Concilio indican que los "indios incrédulos" debían ser llevados con el cura párroco de su localidad para que se les enseñara doctrina católica, puesto que, en gran medida, la superstición había sido ocasionada por la falta de atención y cuidado de los curas sobre los feligreses.[47] Mencionamos lo anterior porque al contrastar las normas del IV Concilio con las sentencias dadas por los jueces de Tlaxcala encontramos similitudes, ya que al finalizar varios procesos criminales tanto los actores como los testigos que habían perjurado fueron llevados ante el cura párroco del pueblo. Situación sumamente interesante, pues no se castigaba a los supuestos hechiceros, sino a sus delatores, por recurrir a la calumnia mediante el pago de costas, azotes y adoctrinamiento.[48] Esto sucedió en dos causas, fechadas en 1793 y en 1801. El primer caso ocurrió cuando el alcalde Maxixcatzin sentenció que a los denunciantes de la causa en contra de María de los Dolores, del pueblo de San Cosme Mazatecochco, se les enseñaran la doctrina cris-

[45] Pedro Murillo Velarde, v. IV, lib. 5, *op.cit.* p. 189.

[46] AHET, 1801, 50, 29.

[47] Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría…* p. 220.

[48] La calumnia era un recurso legal empleado cuando los denunciantes no justificaban el crimen durante el proceso. De acuerdo con los derechos canónico y real, era cualquier mentira o información fraudulenta que ocasionaba daños a terceros. En materia criminal, el calumniador era quien conscientemente y con dolo perverso atribuía algo falsamente. Véase Pedro Murillo Velarde, v. IV, lib. 5, *op. cit.,* p. 41.

tiana y el castellano.[49] En el segundo caso, don Francisco de Lissa pidió al cura de Huamantla que se trasladara al pueblo de San Juan Bautista Ixtenco, a fin de que tanto el indio demandante como los testigos que habían reprobado a las indias María Gregoria y María Luciana fueran catequizados "con [el] amor y [la] dulzura que acredita la rusticidad de los indios y [que] los amoneste e instruya sólidamente en los principios de la religión y se les enseñe castellano".[50]

Todo lo anterior nos lleva a la última interrogante de este trabajo: ¿Cuál fue la respuesta que tuvieron los indios respecto de la política ilustrada del gobernador hispano de Tlaxcala? Que será resuelta mediante un estudio de caso desarrollado en Ixtenco, ubicado en las cercanías de la sierra Matlalcueyetl.

La respuesta de los indios en las cercanías de la Matlalcueyetl frente a la política ilustrada: el proceso en contra de Pedro Sebastián y Antonio Esteban de San Juan Bautista Ixtenco en 1798

Tal como hemos visto en el tercer apartado del presente capítulo, el problema de las prácticas contra la fe entre los indios que vivían en los pueblos localizados en la Malinche fue un tema que preocupó a las autoridades civiles. José Antonio de Villaseñor y Sánchez, en su obra intitulada *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, publicada en 1748, describió que algunos indios habían "regresado" a sus antiguas creencias, ya que las cavernas y las cañadas eran sitios predilectos para esconder los altares de los ídolos.[51] Cabe recordar que los indios de los pueblos de San Pablo Apetitlán, San Luis Huamantla, Santa María Magdalena Tlatelulco, San Cosme Mazatecochco, San Miguel Tenancingo y sobre todo San Juan Bautista Ixtenco, localizados en las cercanías de dicha montaña, se involucraron en denuncias por hechicería durante las últimas tres décadas del siglo XVIII, siendo la última localidad donde se desenvolvió el siguiente caso.

[49] AHET, 1798, 42, 2.

[50] AHET, 1801, 50, 29.

[51] José Antonio Villaseñor y Sánchez, "De la jurisdicción de la ciudad de Tlaxcala y sus pueblos", en *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones,* pról. de Ernesto de la Torre Villar, introd. de Alejandro Espinosa Pitman, México, UNAM, 2005, p. 344.

San Juan Bautista Ixtenco se fundó por cédula real de Carlos V en 1532 y para el siglo XVIII era un pueblo sujeto al partido de San Luis Huamantla. Colindaba al norte con la cabecera del partido que le correspondía, al oriente limitaba con Puebla y al poniente con el partido de Santa Ana Chiautempan.[52]

La vida de los pobladores de Ixtenco estuvo muy ligada con la explotación de los recursos naturales de la Matlalcueyetl y con diversas prácticas que, ante la mirada de las autoridades, eran erróneas. Por ejemplo, en 1665, un natural llamado Juan Coatl fue denunciado ante el obispo poblano, don Diego Osorio de Escobar y Llamas, de ser "sumo sacerdote", de casar y bautizar según el calendario antiguo y de ir a las cuevas para adorar ídolos y lienzos, así como de convencer a los indios para que "no creyeran al Dios de los españoles ni en la Virgen Santísima".[53]

Más de un siglo después, en diciembre de 1797, el indio principal de Ixtenco, Juan Gaspar, antiguo teniente de naturales, mandó a su hijo Domingo Casimiro a dar de comer a su hermano, quien se encontraba trabajando en un terreno localizado a las afueras del pueblo. Pasó por el barrio de la Resurrección y cuando estaba cerca de la casa de Pedro Sebastián y de Antonio Esteban le "dieron ganas de gobernar el cuerpo", por lo que entró al solar "y, estándose poniendo los calzones, salió Antonio Esteban diciéndole […] por qué había hecho eso", lo que originó una fuerte discusión entre los indios que llegó a los golpes.

Al otro día, Antonio Esteban, quien era el alguacil de la república, esperó que Domingo Casimiro pasara por el centro de la localidad para llevarlo ante el teniente de naturales del pueblo, pero después de una larga plática ambos se reconciliaron y, en señal de su amistad, tomaron pulque. Esa misma noche Domingo Casimiro comenzó a experimentar dolores en el pecho y en el estómago que lo mantuvieron en cama hasta el 20 agosto de 1798, fecha en la que su padre, Juan Gaspar, inició un proceso criminal ante el teniente español del partido de San Luis Huamantla, acusando a Pedro Sebastián y a Antonio Esteban de "haber hechizado a su hijo".

El 30 de agosto de 1798 el teniente español de Huamantla inició las diligencias y envió a un intérprete de lengua otomí para que tomara las de-

[52] Viridiana Vera García (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de San Juan Bautista Ixtenco, Tlaxcala,* México, Apoyo de Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2008, p. 11 (Colección Inventarios, 121).

[53] AGN, Indios, v. 24, exp. 80. *Apud* Carlos Sempat Assadourian y Andrea Martínez Baracs (comps.), *Tlaxcala textos de su historia. Siglos XVII-XVIII,* t. 8, Tlaxcala, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991, pp. 51-56.

claraciones del enfermo y del demandante, que fueron elaboradas por don Manuel de los Santos, un indio ladino que era escribano de la república de naturales, quien les preguntó lo siguiente: "¿Cuál es el motivo que fundamenta la demanda? ¿Por qué crees que es hechizo?" El actor sustentó su denuncia en los siguientes elementos: *1)* el motivo que tuvieron sus contrarios para maleficiar; *2)* la fama pública de los sospechosos; *3)* la ineficacia de los medicamentos y la opinión de los curanderos, y *4)* la descripción de las enfermedades.

Según su primer razonamiento, Juan Gaspar mencionó que los indios habían dañado a su hijo "porque tuvo enemistad en el tiempo que administró la justicia, [a raíz] de los cobros de los tributarios", y como Antonio Esteban era el alguacil, le tomó venganza y, por medio del pulque que bebieron juntos, dañó a Domingo Casimiro. Es muy probable que el ex teniente de naturales de Ixtenco supiera que si el indio era encontrado culpable de practicar hechicería debía ser removido de su cargo público.[54] Entonces, el actor intentó resolver el conflicto político al interior de la comunidad de Ixtenco poniendo como excusa la hechicería de Pedro Sebastián y su hermano Antonio Esteban, quienes no eran bien vistos como los nuevos funcionarios de la república.

Respecto del segundo punto debemos tener presente que, debido a los cambios procesales de la segunda mitad del siglo XVIII, las autoridades civiles de Tlaxcala ya no consideraban que la mala fama fuera el principal elemento que sustentaba la culpabilidad. Sin embargo, los indios seguían empleando dicho argumento. Específicamente, Juan Gaspar pidió al teniente español de Huamantla que recibiera las declaraciones de los indios más longevos y buenos cristianos de la localidad e, incluso, que preguntara a los oficiales de la república sobre las prácticas antirreligiosas de los acusados. El 1º de septiembre de 1798 se tomó la declaración

[54] Desde que el obispo Zumárraga removió en 1539 a un juez indio de Tlatelolco de su puesto por acusaciones de idolatría, tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas habían seguido un curso constante: todo oficial indígena convicto en causas de idolatría y hechicería sufría, como parte de la sentencia, la remoción del cargo civil. Para el siglo XVIII existen varios ejemplos sobre el empleo de falsas acusaciones por idolatría por parte de facciones locales para lograr la descalificación y la remoción de enemigos políticos. Un ejemplo de Villa Alta es proporcionado por la causa iniciada por Sebastián de Santiago y Nicolás Gómez de Lalopa en 1714, los que comunicaron a un funcionario eclesiástico que Francisco de la Cruz era idólatra, con ello buscaban destituirlo del cargo de gobernador. Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca, civil, 61. Véase David Tavárez, "Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica…* p. 91.

del escribano, quien mencionó que Pedro y Antonio no creían en Dios sino "en un retrato de la muerte, que le ponían velas de cera y flores", y que en algunas veces había visto cómo los indios subían a la Matlalcueyetl para adorar al diablo. Esa declaración los hacía sospechosos de ser idólatras y apóstatas.[55] El mismo escribano también refirió que, en años anteriores, el cura de Ixtenco "fue personalmente a sacar la muerte de la casa de estos indios" y que inició una indagación eclesiástica que llegó a manos del obispo de Puebla de los Ángeles.

El tercer punto se refiere a la ineficacia de los métodos curativos que fueron utilizados en el enfermo. Antes de que Juan Gaspar asistiera con el teniente español de Huamantla creyó que los padecimientos de su hijo eran naturales, por lo que acudió con la curandera del pueblo llamada Juana Paulina, quien fue a la casa del enfermo y le preguntó: "¿Cómo te sientes?, ¿recuerdas dónde te resultó el dolor?, ¿te golpeaste con algún animal?, ¿te peleaste con alguno?" Domingo Casimiro respondió que "sólo había tenido pleito con Pedro Sebastián y Antonio Esteban", a lo que la curandera exclamó: "¡Jesús!, ellos son públicos hechiceros", y procedió a curarlo con chupetones por todo el cuerpo. Pero, al final, ella le dijo que no podía ayudarlo porque tenía "hechizo en el pecho" y le recomendó acudir con las autoridades de Tlaxcala. Así, los indios que no obtenían buenos resultados optaron por presentar las denuncias con la esperanza de que las autoridades civiles obligaran a los acusados a devolver la salud que la víctima había perdido con los maleficios.

De acuerdo con el cuarto punto, los indios hicieron referencias de modo permanente a un doble orden etiológico de la enfermedad: el natural y, con mucha frecuencia, el preternatural. Este último también era llamado *accidente extraordinario* o, simplemente, *hechizo* o *daño.*[56] Incluso, Juan Gaspar argumentó que la enfermedad de su hijo fue ocasionada por el poder que el diablo les otorgó a los hechiceros y declaró:

> Bien persuadido estoy de que Cristo en nuestras vidas es el que, en su calidad de préstamo, nos las conserva hasta su voluntad, pero también estoy seguro que la muerte de algunos so viene por segundas causas y que el Demonio [da] valentía a los que de él se valen, a fin de conseguir sus maldades y llevarse así

[55] La apostasía era el pecado de los bautizados que renegaban de la fe cristiana, regresaban a sus rituales y ceremonias antiguas. Pedro Murillo Velarde, v. IV, lib. 5, *op.cit.*, p. 190.

[56] Judith Farberman, *op. cit.*, p. 128.

> las almas de algunos infieles. En hora buena que Pedro Sebastián y Antonio Esteban no sean hechiceros, pero estos validos del mismo Lucifer […] han enfermado a nuestras mujeres, a nuestros hijos y [h]a[n] causado la muerte.

Para apoyar su postura, el actor mencionó dos tipos de manifestaciones patológicas, que fueron interpretadas como hechos anómalos y perversos: la eliminación de objetos ajenos al cuerpo y la expulsión de determinadas parasitosis. Creyó que la exhibición pública de "una baraña *[sic]* de cabellos" y "una víbora pequeña" probaba que el padecer de su hijo era de origen mágico. Estas "inmundicias" tuvieron un simbolismo muy importante en el imaginario colectivo de los indios, pues se pensaba que eran depositados en las pócimas para que, entonces, entraran al cuerpo de la víctima.[57]

Una vez que la parte actora argumentó la denuncia, el 7 de septiembre de 1798 el teniente español del partido de Huamantla mandó a don Rafael Galindo, facultativo en el arte farmacéutico, a inspeccionar a Domingo Casimiro. El perito reconoció que los "accidentes" que había sufrido eran resultado de la enfermedad de la viruela, que le ocasionó daños en la vesícula biliar y alta fiebre, por lo que "faltándole los alimentos se secó; por lo tanto, la enfermedad no era maleficio, como se presumía". Desgraciadamente, la enfermedad del hijo del antiguo teniente de naturales empeoró y el 9 de septiembre de 1798 falleció. Su cuerpo fue examinado por don Vicente de la Vega, maestro en el arte de la cirugía, quien declaró lo siguiente:

> Habiendo hecho revisión del cadáver de Domingo Casimiro en todas las partes y miembros contenidos en la concavidad del pecho, registrando con mucha atención el pulmón, diafragma, corazón, mediastino y canal torácico, y no encontrando en ninguno de ellos daño ni apostema, pues todo estaba en sus naturales colores, según han mostrado otros cadáveres, por la experiencia que hay en estas operaciones, pasé al vientre, enteramente perdida la sustancia grasosa, muy amarillo el cuerpo y músculo de que [se] compone; vi luego el hígado por la parte cóncava y descubrí tenerlo muy negro y endurecido por la parte cóncava y, afuera, blanquecino y sin la precisa consistencia que debía tener, por la enfermedad de las viruelas; por lo tanto, no es maleficio.

[57] *Ibid.*, p. 131.

Por último, las diligencias fueron remitidas al gobernador español don Francisco de Lissa el 20 de septiembre de 1798, quien pidió el asesoramiento de don José Ramos, abogado de la Real Audiencia. El jurisperito revisó las declaraciones de los indios de la localidad, las certificaciones de los peritos y resolvió que Pedro Sebastián y Antonio Esteban eran inocentes. Además, añadió que Juan Gaspar debía ser castigado por falso calumniante, "pues tiene el error vulgar de creer en la hechicería y se *[sic]* debe llamarse a corregir dichos errores".

Conclusiones

En este capítulo mencionamos que, desde el siglo XVI, la hechicería que presuntamente practicaban los indios fue considerada de fuero mixto, es decir, que se determinaba tanto en los tribunales de justicia eclesiástica, a cargo de los jueces diocesanos, como en los tribunales civiles de la Nueva España. En el primer foro se atendía el delito contra la fe, que radicaba en la creencia de emplear el pacto con el demonio para realizar los hechizos y los maleficios; mientras que las autoridades civiles procesaban a los indios que dañaban a terceros. En Tlaxcala, el foro mixto permaneció vigente hasta principios del siglo XIX y estuvo a cargo del obispo de Puebla de los Ángeles, así como de un conjunto de autoridades indias y españolas, estratégicamente localizadas en la ciudad y en la provincia, que elaboraban las pesquisas criminales en contra de los indios acusados de dañar por medio de la hechicería.

También subrayamos que la administración de justicia del gobernador español de Tlaxcala, nombrado don Francisco de Lissa, fue ilustrada y tuvo por objetivo controlar las creencias de los indios que vivían en los pueblos más alejados de la urbe de tlaxcalteca, especialmente aquellos que se localizaban en las zonas aledañas a la sierra llamada Matlalcueyetl. Los elementos que nos permitieron demostrar lo anterior fueron los siguientes: en primer lugar, las diligencias se orientaron a investigar por qué los indios creían en la hechicería y llegaron a la consideración de que el origen era la falta de doctrina, que los hacía más propensos a caer en la superstición. En segundo lugar, se modificó la manera en que debían investigarse los procesos por hechicería, poniendo especial cuidado en explicar los padecimientos de las supuestas víctimas. Resulta significativo que en todos los casos se determinó que el origen de los padecimientos

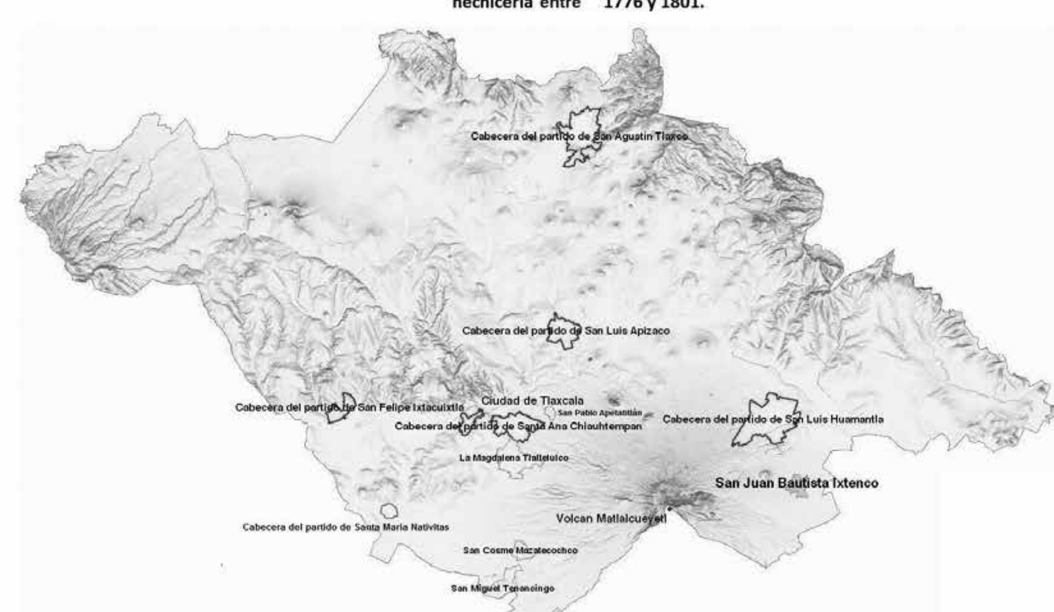
eran las enfermedades naturales y no de maleficios. En tercer lugar, se comenzó a castigar a los indios que habían levantando falsamente la denuncia por hechicería, pues habían incurrido en el delito de la calumnia.

Por medio de un estudio de caso, desarrollado en la comunidad de San Juan Ixtenco en 1798, comprobamos que el discurso ilustrado no fue asimilado por los indios de Tlaxcala, pues continuaban argumentando que el diablo era quien otorgaba poder a los hechiceros para dañar y matar a sus semejantes, e incluso intentaron fundamentar su denuncia mediante la fama pública, a pesar de que las autoridades civiles de Tlaxcala consideraban que ya no era un elemento importante para probar la culpabilidad de los reos.

Finalmente, con este trabajo, se pretende abrir una línea de investigación orientada al análisis institucional y judicial del foro de justicia civil que ejerció jurisdicción en el crimen de la hechicería indígena, tema que necesita ser estudiado con mayor detenimiento no sólo en Tlaxcala, sino también en otros territorios de lo que fue la Nueva España. Con ello, en futuros trabajos se podrá estudiar en conjunto los tribunales eclesiásticos y los seculares que conocieron dicho delito.

Localización de los partidos de la provincia de Tlaxcala y de los pueblos en los que se desarrollaron procesos por hechicería entre 1776 y 1801.





Mapa elaborado por Gerardo Irak Pérez Núnez.

FUENTES DE INFORMACIÓN

I. DOCUMENTALES

Archivo General de la Nación (AGN)

Ramo *Hospital de Jesús*
—leg. 40, exp. 21.
—leg. 289, exp. 100.

Ramo *Indiferente General*
—vol. 1460, exp. 35.

Ramo *Tierras*
—vol. 1237, exp. 131.
—vol. 1728, exp. 3.
—vol. 1780, exp. 6.
—vol. 1958, exp. 4.

Ramo *Indios*
—vol. 31, exp. 1690.

Ramo *Mercedes*
—vol. 26.
—vol. 27.
—vol. 28.
—vol. 33.
—vol. 35.

Ramo *Bienes Nacionales*
—vol. 450, exp. 12, vol. 102, exp. 37.

Ramo *Criminal*
—vol. 155, exp. 18.

Ramo *Inquisición*
—vol. 303, exp. 19.

—vol. 304, exp. 39.
—vol. 510, exp. 133.
—vol. 669, exp. 10.
—vol. 847, exp. 971.
—vol. 892, exp. 1.
—vol. 1073, exp. 2.
—vol. 1073, exp. 3.
—vol. 1000, exp. 21.
—vol. 1037, exp. 12.
—vol. 1167, exp. 26.

Ramo *Indiferente Virreinal*
—caja 177, exp. 18.
—caja 210, exp 5.
—caja 2348, exp. 41.
—caja 3652, exp. 7.
—caja 4580, exp. 6.
—caja 4613, exp. 9.
—caja 4971, exp. 80.
—caja 5116, exp. 26.
—caja 5160, exp. 43.
—caja 5329, exp. 12.

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)
—Cabildo, Haceduría, Diezmo de Conmutación, Caja 20, exp. 28, 1697.
—Cabildo, Haceduría, Diezmo de Conmutación, Caja 38, exp. 75, 1727.

Archivo del Arzobispado de Lima
—Capítulos, leg.3, exp. II.
—Idolatrías, leg. 3, exp. 1.
—Idolatrías, leg. 3, exp. 2.
—Idolatrías, leg. 4, exp. 5.
—Idolatrías, leg. 4, exp. 8.
—Idolatrías, leg. 6, exp. 8.
—Visitas, leg. 9, exp. XXX.

Archivo Histórico Nacional, Perú (AHN)
—Inquisición, leg. 1647, exp. 1.
—Inquisición, leg. 1648, exp. 18.
—Inquisición, leg. 1650, exp. 1.
—Inquisición, leg. 1656, exp. 4.

Archivo General de Indias, España (AGI)
—México, 1696.

Archivo General de Notarías de Puebla
Fondo: Notaría de Tepeaca.
—Protocolos de 1693, fol. 83v.

Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET)
Fondo Colonia, Siglo XVIII, Sección: Judicial, Serie: Criminal.
—Caja 33, exp. 23.
—Caja 33, exp. 30.
—Caja 36, exp. 24.
—Caja 37, exp. 26.
—Caja 37, exp. 40.
—Caja 38, exp. 53.
—Caja 42, exp. 2.
—Caja 43, exp. 25.
—Caja 46, exp. 26.
—Caja 47, exp. 5.
—Caja 48, exp. 8.
—Caja 50, exp. 29.

Archivo Parroquial de la Asunción, Yautepec (APAY)
Sección Disciplinar, Serie Cofradías:
—Exp. 2, Caja 69.

II. FUENTES PUBLICADAS

Acosta, José de, *Obras del padre, José de Acosta,* Madrid, Atlas, 1954.

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias:* en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobiernos de los indios *[1590]*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Acosta José, *De procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987.

Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI, México I*, ed. René Acuña, México, UNAM-IIA, 1985.

Agurto, Pedro de, *Tratado para que se administren los sacramentos de la santa eucaristía y extremaunción a los indios de esta Nueva España*, int. Juan Carlos Casas García, presentación y transcripción Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, Comisión de Historia, 2006 (Colección Cronistas y escritores agustinos de América Latina 6).

Aquino, Tomás de, *Suma teológica*, traducción y anotaciones por Francisco Barbado Viejo, introducción por Santiago Ramírez, Madrid, Editorial Católica, 1959 (Biblioteca de Autores Cristianos): *Secunda secundae, Quaestio* 2, artículo 2.

Arriaga, Pablo José de, [1621], *Extirpación de la idolatría del Perú.* Atlas, Madrid, 1968 (Biblioteca de autores españoles, 209).

———, *La extirpación de la idolatria en el Pirú (1621)*, edición de H. Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1999.

Ávila, Francisco de, *Ritos y tradiciones de Huarochiri,* Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII, trad. Gerald Taylor, Lima: IEP/IFEA, 1987.

———, [1648], *Prefación al libro de los Sermones o homilías en la lengua castellana y la índica general quechua*, Sanmartí, Lima, 1918, pp. 57-98, (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú XI, ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero). y *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila*, 2ª ed., trad. de José María Arguedas, Lima, Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

Balsalobre, Gonzalo de, "Relación de las idolatrías de Oaxaca", en Pilar Máynez (ed.), *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*, México,

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008, 266 pp. (Cien de México).

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Porrúa, 1988, 1836 (Sepan Cuantos...).

Biblia Vulgata Latina, traducida al español y anotada conforme al sentido de los santos padres y expositores catholicos, por el Rmo. P Phelipe Scio de S. Miguel, de las escuelas pías, Obispo electo de Segovia. Dedicada al Príncipe de Asturias Nuestro Señor, 2ª ed. Madrid, en la Imprenta de Don Benito Cano, 1797, tomo XV Del Antiguo Testamento: Los doce prophetas menores y los libros I y II de los Machabeos.

Casas, Bartolomé de las, *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión,* México, FCE, 1975.

Ciruelo, Pedro, *Reprovación de las supersticiones y hechicerías (1538)*, edición, introducción y notas de José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003.

Concilios Provinciales Novohispanos. Época Colonial, México, UNAM-IIH, 2004, edición digital de María del Pilar Martínez López-Cano y otros.

Dávila Montoya, Alejandra, *Traducción del Confesionario náhuatl de* Luz y Methodo de confesar idólatras *de Diego Jaymes Ricardo Villavicencio*, inédito.

Domingo de Santo Tomás, *Lexicon, o vocabulário de la lengua general del Perú compuesto por el maestro F. de la orden de S. Domingo*, Valladolid, Imprenta de Francisco Fernández de Córdova, 1560.

Durán, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, t. II, 1967.

Esteve, Barba, Francisco, Crónicas peruanas de interés indígena, Madrid, Atlas, 1968 [1621].

Eymerich, Nicolau, *Manual dos Inquisidores,* Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993.

Fernández de Santa Cruz, Manuel, "Carta del Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de Puebla de los Ángeles: al autor", en Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, Luz y méthodo...

Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los incas*, edición facsimilar preparada por Miguel Ángel Rodríguez Rea y Ricardo Silva-Santisteban, Lima, Universidad Ricardo Palma, Biblioteca Nacional del Perú, Academia Peruana de la Lengua, 2009.

González Holguín, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca*, ed. facsimilar de la versión de 1952, presentación de Ramiro Matos Mendieta, pról. de Raúl Porras Barrenechea, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

Hipona, Agustín de, *De doctrina cristiana*, edición bilingüe preparada por José Morán, en *Obras de San Agustín*, Madrid, Editorial Católica, 1965 (Biblioteca de Autores Cristianos).

León, fray Martín de, *Camino del Cielo en Lengua Mexicana*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611.

Martínez López-Cano Pilar (coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, edición en CD, México, UNAM-IIH, 2004.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 6ª ed., México, Porrúa, 2008.

Molina, Cristóbal de, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano, Lima, Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo, Universidad de San Martín de Porres, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, 2008.

Murillo Velarde, Pedro, S. J., *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 3ª ed., v. IV, lib. V, trad. de Alberto Carrillo Cázarez, México, El colegio de Michoacán, UNAM, 2004.

Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, paleogeografía del texto náhuatl, vers. española, introd. y notas de Georges Baudot, México, UNAM-IIH/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990.

Ondegardo, Juan Polo de, *Informaciones acerca de la religión e gobierno de los incas. Seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima*, por Horacio H. Urteaga, CLDRHP, Lima, Imprenta y Librería San Marti, 1916.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz, *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru,* estudio etnohistórico y linguístico de Pierre Duviols y César Itier Cuzco, CERA, BLC/IFEA, 1993 [1613].

Paso y Troncoso, Francisco del, *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, INI/FCE, 1987 (Sección de Obras de Historia).

Peña Montenegro, Alonso de, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 vols., edición crítica por Carlos Baciero *et al.*, Madrid, Consejo Superior

de Investigaciones Científicas, 1995-1996 (*Corpus Hispanorum de pace*, 2ª Serie: 2-3).

Pérez de Velasco, Andrés Miguel, *El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo y en la fructuosa práctica de su ministerio*, Puebla, impreso en el Colegio Real de San Ignacio de Puebla, 1766.

Poma de Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Ponce, Pedro, Pedro Sánchez de Aguilar, *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

Pouget, François-Aimé, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y la tradición, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral chiristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia*, 4 vols., Madrid, Imprenta Real, 1784 [ed. original en francés de 1702. Publicado en español con acuerdo de Francisco Antonio Lorenzana, trad. por Francisco Antonio de Escartín y Carrera. Incluye dos catecismos abreviados para uso de los niños].

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html.

Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor, estudio preliminar de Juan Manzano, Madrid, 1973; *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987.

Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú, en Francisco Esteve Barba, Crónicas peruanas de interés indígena, Madrid, Atlas, 1968.

Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos, edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo editorial, 1992.

Río, Martín del, *La magia demoniaca*, traducción y edición de Jesús Moya, estudio preliminar de Julio Caro Baroja, Madrid, Hiperión, 1991 (Libros Hiperión, 135).

———, *Disquisitionum magicarum libri sex,* 3 vols., [Mainz], Prodit ex Archiepiscopatus Moguntinensis officina Vrsellana, Iacobi König [impresor], 1606.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva Es-

paña (1629)", en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, traducción y edición de Richard Andrews y Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España; primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, edición de Alfredo López-Austin y Josefina García Quintana, 2 t., Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Sánchez de Aguilar, Pedro, "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán [1636]", en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

Santillán, Hernando de, "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas", en Francisco Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena,* Madrid, Atlas, 1968.

Sedano, Francisco, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880, vol. I.

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios", en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

Serra, Ángel, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacán, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, México, J. B. de Hogal, 1731 [ed. original de 1697 bajo el título *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michuacán*].

Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política Indiana*, 2 vols., México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979 [ed. facsimilar de la de 1776, Madrid].

———, *De Indiarum Iure*, 5 vols., ed. de Carlos. Baciero *et al.*, Madrid, CSIC, 1994-1999 (*Corpus hispanorum de pace*, Serie II).

Sprenger, Jacob, y Heinrich Kramer, *Malleus Maleficarum,* 2ª ed. Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1991.

Suárez, Francisco, "De religione", en *Opera Omnia*, París, *apud* Ludovicum Vives, 1856-1878: vol. x, 1859.

Tapia Centeno, Carlos de, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca; con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, estudio bibliográfico y notas de Rafael Montejano y Aguinaga, ed. de René Acuña, México, UNAM: IIFL, 1985.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, edición crítica bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, 7 vols., México, UNAM-IIH, 1975-1983.

Ventura Beleña, Eusebio, *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen de esta Nueva España*, México, UNAM-IIJ, 1981.

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, pról. de Ma. del Carmen Velázquez, Trillas, 1952.

———, "De la jurisdicción de la ciudad de Tlaxcala y sus pueblos", en *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones,* México, UNAM, 2005.

Villavicencio, Diego Jaymes Ricardo, *Luz y methodo de confesar idólatras y destierro de idolatrías debajo del tratado siguiente. Tratado de avisos, y puntos importantes de la abominable Seta de la Idolatría, para examinar por ellos al penitente en el fuero interior de la conciencia, y exterior judicial. Sacados no de los Libros, sino de la experiencia en las averiguaciones con los Rabbies de ella. Por el Lic. Diego Jaymes Ricardo Villavicencio. Originario del pueblo de Quechula, de la provincia de Tepeaca, deste Obispado de la Puebla de los Ángeles; Cura Beneficiado por su Majestad, Vicario, y Juez Eclesiástico del Partido de Santa Cruz Tlatlaccotepetl deste dicho Obispado, y asimismo Juez Comisario en dicho Partido en causas de Fé contra idolatrías, y otras supersticiones del demonio. Y lo dedica su autor al Ilmo. y Rmo. Señor Doc. D. Isidro de Sariñana, y Cuenca, dignísimo Obispo de Antequera Valle de Oaxaca, del Consejo de su Majestad,* México, Puebla de los Ángeles, Imprenta de Diego Fernández de León, 1692.

III. ICONOGRAFÍA

Auto de fe en el pueblo de San Bartolomé Osolotepec, 1716, óleo sobre tela, 113 112.5 × 170 cm; Museo Nacional de Arte, Conaculta, INBA, México.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Abril Castelló, Vidal, y Miguel Abril Stofells, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1992-1996.

Acosta Rodríguez, Antonio, "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620", en JBLA, v. 19, Colonia, 1982.

———, "La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión, de Pierre Duviols", en *Revista Andina*, núm. 9, 1987.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992.

Aguirre Salvador, Rodolfo, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad/UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2003 (Colección Historia de la Educación).

———, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM-Centro de Estudios sobre la Universidad, 1998.

Agurto, Pedro de, *Tratado para que se administren los sacramentos de la santa eucaristía y extremaunción a los indios de esta Nueva España*, introducción de Juan Carlos Casas García, presentación y transcripción Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, Comisión de Historia, 2006 (Colección Cronistas y escritores agustinos de América Latina, 6).

Alba Pastor, María, *Crisis y recomposición social; Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999.

Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense/UNAM-IIH, 1997.

Alejos García, José, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, (Regiones).

Andrews, J. Richard, y Andrews Hassig, "Editors Introduction: the Historical Context", en Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain, 1629*, traducción y edición de Richard Andrews y Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

Anello Oliva, Giovanni, *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* [1631], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998.

Armas Medina, Fernando de, *Cristianización del Perú (1532-1600),* Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1998.

Barabas, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1989 (Colección Enlace).

Barriga Tello, Martha, "Fe y realidad: adaptación del religioso conquistador *Sequilao*", en *Revista de historia, arte y sociedad,* núm. 8, I sem., año IV, Lima, 1995.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski, *De la idolatría*; *una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Bertonio, Ludovico, *Vocabulario de la Lengva Aymara,* prol. Enrique Fernández García, S. J., Arequipa, Ediciones El Lector, 2006.

Bethencourt, Francisco, *O Imaginário da Magia, Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI,* São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Los que trabajan con el tiempo, notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. México", en *Annales de Antropología*, vol. V, UNAM, 1968.

Borah, Woodrow *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia).

Bossy, John, "Moral Arithmatic: Seven Sins into Ten Commandments", en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Bracamonte, Pedro, y Gabriela Solís Robleda, *Espacios mayas de autonomía: el pacto colonial en Yucatán*, Mérida, Yucatán, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 1996.

Brandão, Helena H. Nagamine, *Introdução à análise do discurso*, Campinas, Editora Unicamp, 2004.

Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura ylas Artes/Fondo de Cultura Económica, 2001.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/UNAM-IIH, /UAP, 2001.

Brosseder, Claudia, "Cultural Dialogue and Its Premises in Colonial Peru: The Case of Worshipping Sacred Objetc", en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, 2012.

Busto Sáiz, José Ramón, "El demonio cristiano: invariantes", en Fermín del Pino Díaz (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Departamento de Antropología de España y América, 2002.

Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*, 6 v., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974-1981.

Campagne, Fabián Alejandro, *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.

Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, 12ª ed., Madrid, Alianza, 1995 (El libro de Bolsillo, Sección Humanidades, 12).

Carrasco, David, *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, vol. 3, Oxford University Press, 2001.

Carreño, Alberto María, *Un desconocido cedulario del siglo XVI, perteneciente a la Catedral Metropolitana de México*, México, Imprenta M. León Sánchez, 1944.

Carrillo y Ancona, Crescencio, *El obispado de Yucatán: Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX, seguida de las constituciones sinodales de la diócesis y otros documentos relativos*, 4 vols., Mérida, Yucatán, Fondo Editorial de Yucatán, 1970 (v. 1-2,

reimp. de la ed. de 1895, ed. de R. Caballero; v. 3, *Historia del obispado y arzobispado de Yucatán: siglos XIX y XX,* ed. de Víctor M. Suárez Molina; v. 4, apéndice documental).

Castañeda de la Paz, María, "Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan", en *Nuevo Mundo*. Mundos Nuevos [En linea], enero, 2011, URL: http://nuevomundo.revues.org/60624

Castañeda Delgado, Paulino, Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima,* T. I y II (1570-1635), Madrid, Deimos, 1989.

Castoriadis, Cornelius, *A instituição imaginária da sociedade,* Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

Castro Gutiérrez, Felipe (coord.), *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996 (Historia de los pueblos indígenas de México).

_______ (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-IIH, 2010 (Serie Historia Novohispana, 94).

_______ (coord.), *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.

Ceballos Gómez, Diana Luz, *"Quyen tal haze que tal pague",* en *Sociedad y práticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

Cervantes, Fernando, *The devil in the new world*; *the impact of diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.

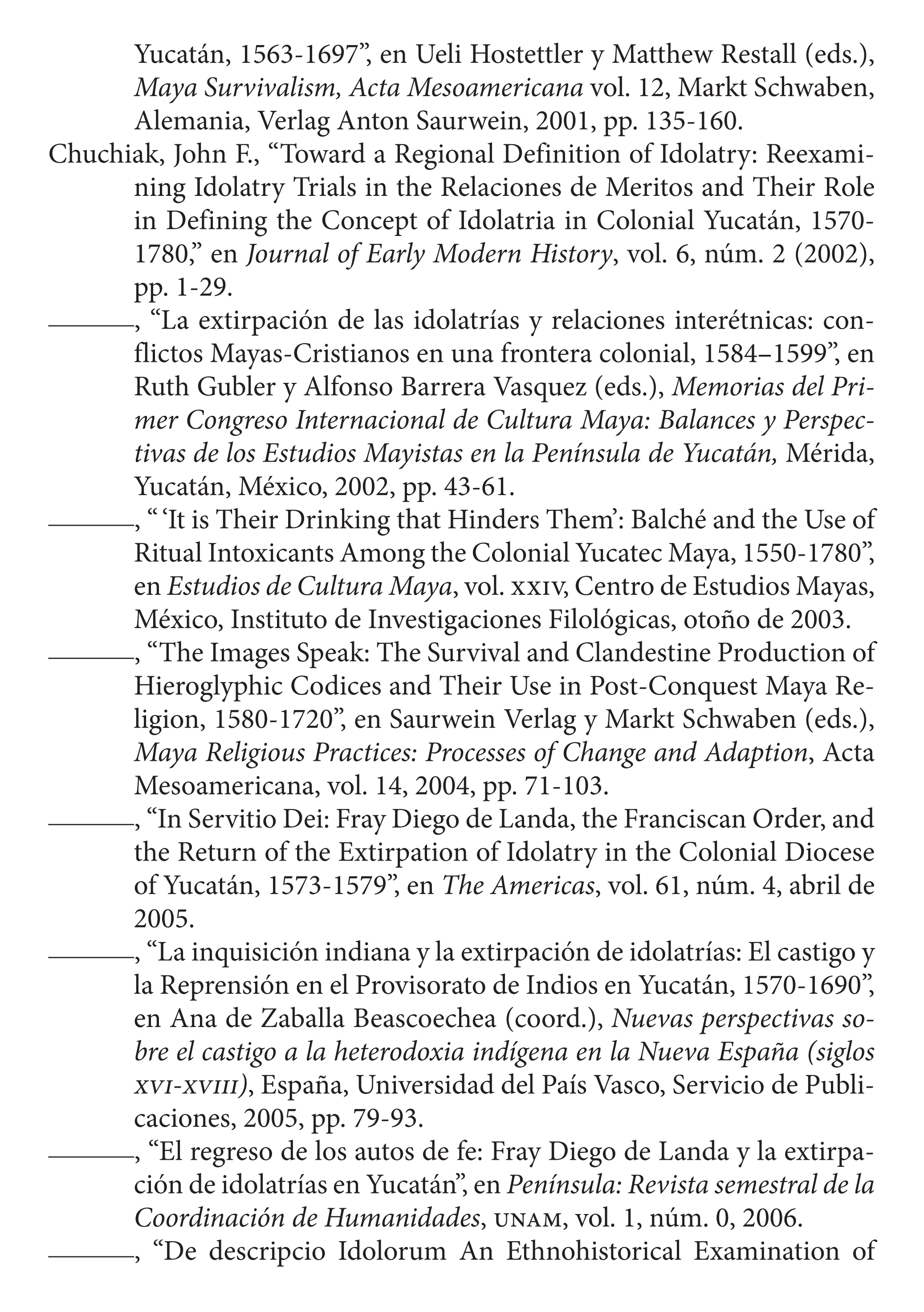
Chartier, Roger, *A história cultural, entre práticas e representações,* Lisboa, Difel, 1990.

Chevalier, Jean, y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 7ª ed., trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003.

Chuchiak, John F., IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, tesis para el grado de doctor en filosofía, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000.

_______, "Hernando Ruiz de Alarcón: Extirpator and Early Ethnographer of New Spain", en David Carrasco, *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, vol. 3, Oxford University Press, 2001.

_______, "Pre-Conquest Ah Kinob in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial



Yucatán, 1563-1697", en Ueli Hostettler y Matthew Restall (eds.), *Maya Survivalism, Acta Mesoamericana* vol. 12, Markt Schwaben, Alemania, Verlag Anton Saurwein, 2001, pp. 135-160.

Chuchiak, John F., "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Meritos and Their Role in Defining the Concept of Idolatria in Colonial Yucatán, 1570-1780," en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2 (2002), pp. 1-29.

———, "La extirpación de las idolatrías y relaciones interétnicas: conflictos Mayas-Cristianos en una frontera colonial, 1584–1599", en Ruth Gubler y Alfonso Barrera Vasquez (eds.), *Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya: Balances y Perspectivas de los Estudios Mayistas en la Península de Yucatán,* Mérida, Yucatán, México, 2002, pp. 43-61.

———, " 'It is Their Drinking that Hinders Them': Balché and the Use of Ritual Intoxicants Among the Colonial Yucatec Maya, 1550-1780", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIV, Centro de Estudios Mayas, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, otoño de 2003.

———, "The Images Speak: The Survival and Clandestine Production of Hieroglyphic Codices and Their Use in Post-Conquest Maya Religion, 1580-1720", en Saurwein Verlag y Markt Schwaben (eds.), *Maya Religious Practices: Processes of Change and Adaption*, Acta Mesoamericana, vol. 14, 2004, pp. 71-103.

———, "In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán, 1573-1579", en *The Americas*, vol. 61, núm. 4, abril de 2005.

———, "La inquisición indiana y la extirpación de idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690", en Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo a la heterodoxia indígena en la Nueva España (siglos XVI-XVIII)*, España, Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, 2005, pp. 79-93.

———, "El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán", en *Península: Revista semestral de la Coordinación de Humanidades*, UNAM, vol. 1, núm. 0, 2006.

———, "De descripcio Idolorum An Ethnohistorical Examination of

the Production, Imagery and Functions of Colonial Yucatec Maya Idols and Effigy Censers, 1540-1700", en *Maya Worldview at Conquest*, Timothy Pugh y Lesli Cecil (eds.), University Press of Colorado, 2009.

Chuchiak, John F., *The Inquisition in New Spain, 1536-1820: A Documentary History*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012.

———, "Colonial Maya Religion and the Spanish World: The Role of 'Idolatry' in Inter-Ethnic Relations in Colonial Yucatán, 1545-1820", en *Axis Mundi: Journal of the Slovak Association for the Study of Religion*, vol. 9:1, 2014.

Cieza de León, Pedro de, *El señorío de los incas*, Madrid, Historia 16, 1985.

Clark, Stuart, *Pensando com demônios; a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, São Paulo, EDUSP, 2006.

Coe, Michael D., y Gordon Whittaker, "Introduction", en Hernando Ruiz de Alarcón, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico*; *the Treatise on Superstitions,* Albany, State University of New York/ Institute for Mesoamerican Studies, 1982 pp. 1-56.

Cohn, Norman, *En pos del Milenio,* 5ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Cuadriello, Jaime, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, UNAM-IIE/MUNAL/INBA, 2004.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, 1922.

Cunill, Caroline, *Los defensores de indios en Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600*, Mérida, Yucatán, México, UNAM, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2013.

Curatola Petrocchi, Marco, "La función de los oráculos en el imperio inca", en Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.

Dávila Montoya, Alejandra, *Traducción del Confesionario náhuatl de* Luz y Methodo de confesar idólatras *de Diego Jaymes Ricardo Villavicencio*, inédito.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine, *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica,* Bonn, Estudios Americanistas de Bonn, 1985.

Delumeau, Jean, *História do medo no Ocidente, 1300-1800 uma cidade sitiada,* São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Duviols, Pierre, "Estudio preliminar", en *Procesos y visitas de idolatrías; Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

———, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM-IIH, 1977 (Serie Historia General, 9).

Duviols, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial: 'L'extirpation de l'idolâtrie' entre 1532 et 1660*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Travaux de l'IFEA.

Escandell Bonet, Bartolomé, "Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio: Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI", en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo Veintiuno, 1980.

Escobar Risco, Guillermo, "Prólogo", en Ricardo, Antonio, *Vocabulario de la lengua general del Perú llamada Quichua y en la lengua española. Nuevamente enmendado y añadido de algunas cosas que faltavan por el Padre Maestro Fray Martínez […],* Lima, Escobar Risco, 1951 [1604].

Escriche, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación civil, penas y forense, o sea resumen de las leyes, sus prácticas y costumbres como así mismo de la doctrina de los jurisconsultos,* Valencia, impr., J. Ferrer, 1838.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad; la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 2003.

Eulalia, Silvia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997.

Evans-Pritchard, E., *Brujería, magia y oráculos entre los Azande,* Barcelona, Anagrama, 1976.

Faberman, Judith, *Las salamancas de Lorenza, Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial,* Argentina, Siglo Veintiuno, 2005 (Colección Historia y Cultura).

Farriss, Nancy M., *Maya Society Under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1984.

———, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los Mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1973.

Fernández Álvarez, Manuel, *Poder y sociedad en la España del Quinientos,* Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Févbre, Lucien, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle, la religion de Rabelais,* París, Albin Michel, 1988.

Florescano, Eenrique, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 27, 1997, pp. 41-67.

García Cabrera, Juan Carlos, "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

———, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías (Cajatambo, siglos XVII-XIX)*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994 (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 10).

Gareis, Iris, "Extirpación de idolatrías e inquisición en el virreinato del Perú", en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 16, Lima, 1989.

———, "La 'idolatria' andina y sus fuentes históricas: Reflexiones en torno a Cultura Andina y Represión", Pierre Duviols, en *Revista de Indias*, núm. 189, Madrid, 1990.

———, "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)", en *Boletín de Antropología*. vol. 18, núm. 35, Medellín, 2004.

Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, 6ª ed., prólogo de Pedro Vásquez Colmenares, México, Porrúa, 2006, 760 pp. ils., (Sepan Cuantos..., 373).

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 151-1821*, México, UNAM, 2000.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, 15ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2003, (Colección América Nuestra, núm. 15).

Ginzburg, Carlo, *Olhos de madeira; nove reflexões sobre a distância*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

Glockner, Julio, "Conocedores del tiempo. Los graniceros del Popocatépetl", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001.

González Torres, Yólotl, *Reflexiones sobre religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

Greenleaf, Richard E.,"The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", en *The Americas*, núm. 22, octubre de 1965.

———, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, núm. 44, 1985 (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España).

———, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Griffiths, Nicholas, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996.

Grinspoon, Lester, y James B. Bakalar, *Psychedelic Drugs Reconsidered*, Nueva York, The Lindesmith Center, 1997.

Gruzinski, Serge, "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985.

———, "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana", en Carmen Bernand (org.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, FCE, 1994.

———, *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

———, *La guerre des images; de Christophe Colomb à 'Blade Runner' (1492-2019),* París, Fayard, 1990.

Güereca Durán, Raquel Eréndira, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, Bonilla Artigas Editores/UNAM-IIH, 2014.

Guerrero Galván, Luis René, *De acciones y transgresiones. Los comisarios del*

Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas siglo XVIII, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010.

Guibovich, Pedro M., "Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII", en Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010.

———, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754,* Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones/Diputación de Sevilla/Servicio de Archivo y Publicaciones, 2003 (Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 428).

Guijarro González, Susana, "Disciplina clerical de control y sociales en Castilla Medieval: El Estatuto de corrección y punición del Cabildo Catedralicio de Burgos (1452)", en *Mundos Medievales* II*: Espacios, sociedades y poder*, Universidad de Cantabria, 2014.

Hampe Martínez, Teodoro, "Recent Works on the Inquisition and Peruvian Colonial Society, 1570-1820" en *Latin American Research Review*, vol. 31, núm. 2, Pittsburgh, 1996.

Harbertal, Moshe, y Margalit Avishai, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario,* Barcelona, Gedisa, 2003.

Heath, Dwight, "Borrachera indígena, cambio de concepciones", en Thierry Saignes (coord.), *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima, HISBOL/IFEA, 1993.

Hennigsen, Gustav, *El abogado de las brujas, Brujería vasca e Inquisición española,* Madrid, Alianza, 1983.

———, "La evangelización negra; difusión de la magia europea por la América colonial", en *Revista de la Inquisición*, núm. 3, Madrid, 1994.

Hernández Sánchez-Barba, Mario, *La monarquía española y América*; *un destino histórico común*, Madrid, Rialp, 1990.

Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, *Los alumbrados de Hispanoamérica, 1570-1605*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.

Kamen, Arthur Francis, *La inquisición española*, trad. de Gabriela Zayas, México, Grijalbo, 1990.

———, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999.

Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2ª ed., Tamaulipas México, UNAM-IIH, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009 (Serie Historia Novohispana, 80).

———, "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal,* México, UNAM-IIH, 2010.

Lara Cisneros, Gerardo, "Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII", en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-IIH, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94).

———, "El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2012. Puesto en línea el 9 de julio de 2012, http://nuevomundo.revues.org/63680

———, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII,* México, UNAM-IIH, 2014.

Lea, Henry Charles, *The Inquisition in the Spanish Dependencias, Sicily, Naples, Sardinia, Milan, The Canaries, Mexico, Peru, New Granada,* Nueva York, The Mac Millan Company, 1908.

———, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., Nueva York y Londres, The Macmillan Company, 1906.

Lehmann, Walter, "El confesionario náhuatl en '*Luz y Méthodo*' de Diego Villavicencio (1692)", traducción del alemán por Wera Zeller, editado por Gerdt Kutscher, Indiana, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, 1979.

Levack, Brian, *La caza de brujas en la Europa moderna,* Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Lewin, Boleslao, *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú,* Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1950.

Liehr, Reinhard, *Ayuntamiento y oligarquía en Puebla, 1787-1810,* t. II, México, SEP-Setentas, 1971.

Lockhart, James, *Spanish Peru, 1532-1560*; *a Colonial Society,* Londres, The University of Wisconsin Press, 1968.

López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967.

———, "Términos del nahuatlatolli", en *Historia mexicana*, XVII, 1 (65), julio-septiembre de 1967.

———, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 t., 3ª ed., México, UNAM, 1996.

———, *Hombre-dios; religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

López Austin, Alfredo, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997.

Luna Fierros, Ana Karen, *La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura, UNAM-FFYL, noviembre de 2012.

Luzán Cervantes, Olivia, *Indios acusados por hechicería ante los foros de justicia de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Siglo XVIII,* tesis de maestría, México, UNAM, 2013.

MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes; Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Maldonado, Jiménez Druzo, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, Cuernavaca, Morelos, UNAM/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1990.

Mannarelli, María Emma, "Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII", en *Revista Andina*, núm. 5, Cuzco, 1985.

———, *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima,* Lima, Congreso del Perú, 2000.

Martin, Cheryl, *Colonial Morelos,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1985.

Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, UNAM-IIH-IIA, 2011, (Serie Antropológica, 10).

Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *La Iglesia en Nueva España*, México, UNAM-IIH, 2010 (Serie Historia Novohispana, 83).

Meléndez, Juan, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú*. Roma, Nicolas Angel Tinassio, 1681.

Millar Carvacho, René, "Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la Inquisición de Lima 1550-1573", en *Historia*, núm. 40, vol. II, 2007.

Millones, Luis, *Historia y poder en los Andes centrales: Desde los orígenes al siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1987.

———, *El retorno de las huacas; estudios y documentos del siglo XVI,* Lima, IEP/SPP, 1990.

Mills, Kenneth, *An Evil Lost to View?: An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool, Inglaterra, University of Liverpool/Institute of Latin American Studies, 1994.

Mills, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies; Colonial Andean Religión and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Noguez, Xavier, y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997.

Olivier, Guillem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Otaola, Javier, "Visiones y apariciones en el siglo XVI, una aproximación al lenguaje simbólico", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM-IIH, 2004, pp. 297-311.

Ott, Jonathan, *Pharmacotheon; drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2000.

Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man*; *the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Palma, Ricardo, *Anales de la Inquisición en Lima*, Lima, Perú, Ediciones del Congreso de la República, 1997 (edición facsimilar ampliada de la tercera, Madrid, España, 1897).

Pardo, Osvaldo F., "Contesting the Power to Heal: Angels, Demons and Plants in Colonial Mexico", en Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes (coord.), *Spiritual Encounters: Interactions Between Christianity and Native Religions in Colonial America*, Birmingham, University of Birmingham Press, 1999.

Pastrana Flores, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIH, 2008, 180 pp., ils (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 30).

Pease, Franklin G., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, 2ª ed., Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima [1ª ed., 1978].

Pérez Villanueva, Joaquín, Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.

Piaza, Rosalba, "Los procesos de Yanhuitlán (1544-47): algunas nuevas preguntas", en *Colonial Latin American Review*, vol. 14, núm. 2, 2005.

Pietschmann, Horst, "La Conquista de América: un bosquejo histórico", en Kart Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados; realidad, justificación, representación,* Frankfurt, Vervuert, 1992.

Poncela, Anna María Fernanda, "El Santo Niño de Atocha: origen, función y actualidad", en *Cuicuilco, nueva época*, enero-abril de 003, vol. 10, núm. 27, ENAH.

Porras Barrenechea, Raúl, "Prólogo", en Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca,* 3ª ed., Lima, UNMSM, 1989.

Querejazu Lewis, Roy, "La extirpación de idolatrías en Charcas (Bolivia)", en *Sequilao*, núm. 8, año IV, pp. 43-59, Lima, 1995.

Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio*, México, UNAM-IIA, 1990.

———, "Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías", en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, pp. 323-354.

Ramírez, Susan E., *The World Upside Down; Cross-Cultural Contact and Conflict in sixteenth-century Peru*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Ramos, Gabriela, y Henrique Urbano, *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993 (Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, 5).

Reyes García, Luis, *Pasión y muerte de Cristo Sol. Carnaval y cuaresma en Ichatepec*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, 1960 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras).

Ricoeur, Paul, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.

Robbins, Russel Hope, *The Encyclopedia of Withcraft & Demonology*, Londres, Phoebus/Octobus, 1974.

Rocher Salas, Adriana, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.

Rostworowski de Díez Canseco, María, *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, Lima, IEP, 1977.

Rovira Morgado, Rossend, "San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la ciudad de México", en http://www.historiacultural.net/hist_rev_rovira.htm [consultado en noviembre de 2013].

Rubial García, Antonio, "La evangelización novohispana (1523-1750)", en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América*, Lima, UNMSM-Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2009.

Rubiés, Jean-Pau, "Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, núm. 4, 2006.

Rubio Mane, José Ignacio, "La Universidad Real y Pontificia y los colegios mayores", en *El Virreinato IV. Obras públicas y educación universitaria*, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1983.

Ruz, Mario Humberto (coord.), Claudia M. Báez Juárez, *et al.*, *Memoria eclesial guatemalteca: visitas pastorales*, 2 vols., México, UNAM, Centro de Estudios Mayas/Conacyt/Arzobispado de Guatemala, 2002.

———, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano" en José Alejos García, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, 1992 (Regiones).

Sánchez, Ana, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII),* Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.

Sánchez Santiró, Ernest, "El *nuevo orden* parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", en *Estudios de Historia Novohispana 30*, México, UNAM-IIH, 2004.

Salazar-Soler, Carmen, "Embriaguez y visiones en los Andes; los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)", en Thierry Saignes (coord.), *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima, HISBOL/IFEA, 1993.

Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas; género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales,* Cuszo, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1990.

Souza, Laura, "O conjunto: a América diabólica", en *Inferno Atlântico; demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Tardieu, Jean-Pierre, *Le nouveau David et la reforme du Pérou. L'affaire Maria Pizarro–Francisco de la Cruz (1571-1596),* Bordeau, Maison des Pays Ibériques, 1992.



Tavárez, David, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", en *Historia Mexicana*, núm. 194, octubre-diciembre de 1999.

———, "Letras clandestinas, textos tolerados: los intelectuales locales nahuas y zapotecos en el siglo XVII", en Jesús Bustamante y Mónica Quijada (eds.), Élites *intelectuales y modelos colectivos en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Madrid, CSIC, 2002, pp. 59-82.

———, "Ciclos punitivos, economías del castigo, y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México (Nueva España), siglos XVI-XVIII", en Ana de Zaballa Beascochea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII,* Bilbao, España, Universidad del País Vasco, 2005.

———, "Autonomy, Honor, and the Ancestors: Confrontations over Local Devotions in Colonial Oaxaca", en Martin Nesvig (ed.), *Local Religion in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006, pp. 119-144.

———, "Communal Defiance, Divided Allegiances: Zapotec Responses to Idolatry Extirpation Campaigns, 1679-1704", en Susan Schroeder and Stafford Poole (eds.), *Religion in New Spain*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, pp. 46-62.

———, "Legally Indian: Inquisitorial Readings of Indigenous Identities in New Spain", en Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara (eds.), *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America,* Durham, Duke University Press, 2009, pp. 81-100.

———, "Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal,* México, UNAM-IIH, 2010.

———, *La guerra invisible. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial,* Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/CIESAS/Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

Taylor, Gerald, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios… La evangelización en quechua (siglo XVI),* Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2003.

Taylor, Gerald, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, edición bilingüe, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, UNMSM-Fondo Editorial, 2008.

Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

———, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1996. Edición en castellano.

———, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. I, trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, 1999.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic,* Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England, Londres, Oxford University Press, 1999.

Tineo, Primitivo, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana,* Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990.

Todorov, Tzvetan, *A conquista da América*; *a questão do outro*, 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

Toribio Medina, José, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820),* Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1956.

Torre Villar, Ernesto de la (coord.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos,* t. 1, México, Porrúa, 1991.

Toussaint, Alfonso, "Ubicación y descripción arquitectónica de las haciendas", en Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Miguel Ángel Porrúa, 1997.

Traslosheros, Jorge E., "El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia penal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVII", en *Alegatos,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 56, septiembre-diciembre de 2004.

———, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

———, "Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España: problemas, objeto de estudio y fuentes", en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspecti-*

vas de investigación, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Traslosheros, Jorge E., "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571- 1750", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

Traslosheros, Jorge E., y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

Trevor-Roper, H. R., "A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII", en *Religião, reforma e transformação social,* Lisboa, Editorial Presença/Martins Fontes, 1981.

Urbano, Henrique, "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.

———, "Estudio preliminar", en Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatria en el Pirú (1621)*, edición de H. Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1999, pp. XI-CXXXI.

Vainfas, Ronaldo, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Valdés Borja, Ana Silvia, *Idolatría y conversión en el manual* Luz y Methodo *de Diego Jaymes Villavicencio*, México, tesis de maestría en historia, UNAM-FFYL-IIH, 2012.

Valverde, Carmen (coord.), *La Resistencia en el mundo maya*, México, UNAM-Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007.

Varella, Alexandre C., *A embriaguez na conquista da América; medicina, idolatria e vício no México e Peru entre os séculos XVI e XVII*, São Paulo, Alameda, 2013.

Vargas Ugarte, Rubén, S. J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols., Lima, Imprenta de Aldecoa, 1953-1962.

Vega, Hortensia de la, "Esplendor arqueológico en Yautepec", en *Memoria del tercer congreso interno*, Centro INAH Morelos, Proyecto de investigación arqueológica en Yautepec, Morelos.

Vera García, Viridiana (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de San Juan Bautista Ixtenco, Tlaxcala,* México, Apoyo de Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2008 (Colección Inventarios, 121).

Viesca Treviño, Carlos, "Los médicos indígenas frente a la medicina europea", en Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana siglo XVI; historia general de la medicina en México,* t. II, México, Academia Nacional de Medicina, UNAM-Facultad de Medicina, 1990.

Vinton Scholes, France, y Eleanor Burham Adams, *Don Diego Quijada: alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565. Documentos sacados de los Archivos de España*, México, Antigua Librería Robredo/José Porrúa, 1938 2 v. (Serie: Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas 14-15).

Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos/Tusquets, 2002.

———, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces,* México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Von Mentz, Brígida, *Pueblos de Indios, mulatos y mestizos, 1770-1870*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1988.

Von Wobeser, Gisela, *La hacienda azucarera en la época colonial,* 2ª ed., México, UNAM-IIH, 2004 (Serie de Historia Novohispana, 71).

———, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM/Jus, 2011.

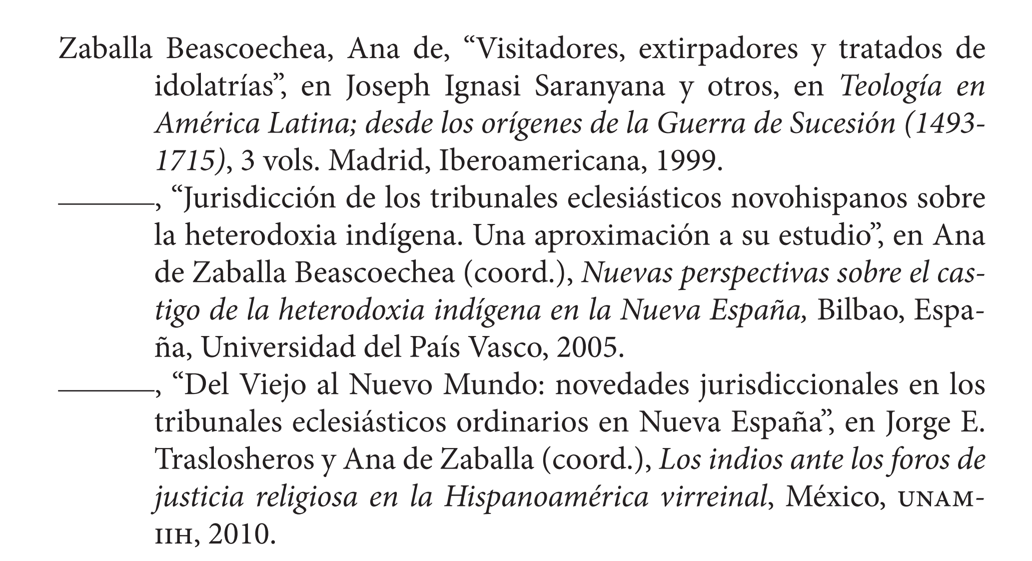
Vovelle, Michel, *Ideologías e mentalidades,* 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991.

Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570),* Madrid, Alianza Editorial, 1976.

Warner, Rick, "Ambivalent Conversions", in Nayarit: Shifting Views of Idolatry", *Journal of Early Modern History*, vol. 6, 2002.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1984, (Sección de Obras de Sociología).

Zaballa Beascoechea, Ana de, "La hechicería en Michoacán en la primera mitad del siglo XVII", en *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de historia de América,* Granada, Diputación Provincial de Granada, 1994.



Zaballa Beascoechea, Ana de, “Visitadores, extirpadores y tratados de idolatrías”, en Joseph Ignasi Saranyana y otros, en *Teología en América Latina; desde los orígenes de la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, 3 vols. Madrid, Iberoamericana, 1999.

———, “Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio”, en Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España,* Bilbao, España, Universidad del País Vasco, 2005.

———, “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

Acerca de los autores

Gerardo Lara Cisneros (mexicano): doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (unam). Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas (iih) de la unam y profesor del Colegio de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras, y del posgrado en historia de la misma universidad. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt). Coordinador y coautor de nueve libros colectivos, así como autor *individual* de *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo xviii* (México, inah/agn, 2002; México, unam/uat, 2009; Argentina, Purmamarka, 2013); *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo xviii* (México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/uat, 2007]; *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo xviii* (México, unam, 2014, 2015 y 2016). Autor de más de una veintena de capítulos y artículos en libros colectivos y revistas académicas así como de otros tantos en revistas de divulgación. Editor asociado de *Estudios de Historia Novohispana,* revista académica especializada en historia de la Nueva España, publicada por el iih de launam. Responsable del proyecto "Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica colonial" (papiit unam: IG400115).

Ana Karen Luna Fierros (mexicana): maestra y licenciada en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (unam), donde actualmente cursa sus estudios de doctorado en historia con la investigación titulada "De conjuros, maleficios, idolatrías y otras supersticiones. Religiosidades en la Nueva España, siglo xviii". Su interés académico se orienta al estudio de la religiosidad nativa en el centro de Nueva España y a los mecanismos eclesiásticos y civiles para controlarla, a través de la cual intenta establecer un diálogo entre la historia cultural y la historia institucional. Sus dos tesis: "La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo xviii", y "La conjuración de granizo. La construcción de una superstición en el Arzobispado de México, siglo xviii", la han llevado a explorar el fenómeno de la religiosidad nativa desde distintas perspectivas metodológicas y teóricas. Ayudante de investigación adscrita al Conacyt, ha sido becaria del posgrado de la unam, del propio Conacyt, del papiit de la

unam, y de la Fundación Palabra de Clío. En la actualidad es colaboradora del proyecto pappiit unam: IG400115: "Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica virreinal", bajo la dirección de los doctores Roberto Martínez y Gerardo Lara Cisneros, investigadores del iih de la unam.

Olivia Luzán Cervantes (mexicana): maestra en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (unam) y estudiante de doctorado de la misma universidad. Su principal línea de investigación aborda la colaboración jurisdiccional entre las autoridades civiles y eclesiásticas que conocían asuntos de superstición entre los indios de la Nueva España durante el siglo xviii, en concreto en la provincia de Tlaxcala; así como los diversos instrumentos legales que emplearon los naturales para defenderse ante los jueces que los procesaban. En su tesis de maestría examinó el ámbito civil, cuya hipótesis consiste en la existencia de un sistema judicial jerarquizado, compuesto tanto por autoridades indias como españolas, las cuales mantuvieron relaciones de cooperación para perseguir la hechicería. Actualmente, su tesis doctoral analiza la potestad de los obispos de Puebla de los Ángeles, quienes también tenían competencia en estos asuntos.

Ana Raquel Portugal (portuguesa): profesora graduada y posgraduada en historia por la Universidad Estatal Paulista, Brasil. Licenciada en historia por la Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro (1990), maestra en historia de la Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil (1995), doctora en historia por la Universidad Federal Fluminense, Brasil (2003), post-doctorada de UFRuralRJ, Brasil (2005), posdoctorada de la Universidad Católica de Perú (2011) y posdoctorada de la Unicamp, Brasil (2013). Miembro de los grupos de investigación "Jesuitas en las Américas", con sede en unisinos (dirigido por los profesores Maria Cristina Martins Bohn y Fernando Torres Londoño); "Estudios Indígenas de América", con sede en la unila (dirigido por los profesores Alejandro Varella y Barbara Maisonnave Arisi); y "Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica colonial", con sede en la unam (dirigido por los profesores Gerardo Lara Cisneros y Roberto Martínez González). Autora de *O Ayllu Andino nas Crônicas Quinhentista*s (São Paulo, unesp, 2009); coautora y coordinadora de *Representações Culturais Da América Indígena* (São Paulo, unesp, 2015); *Nação e Identidade na América* (Franca, UNESP, 2012); *Brasil e Portugal: Reflexões Sobre República* (Franca, unesp, 2012).

Ana Silvia Valdés Borja (mexicana): es licenciada y maestra en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y actualmente concluye sus estudios de doctorado en la misma casa de estudios. Sus intereses académicos giran en torno a la historiografía y a los perseguidores de idólatras, así como a los manuales y tratados contra idolatrías. Pertenece al seminario de Historiografía Mexicana y Teoría de la Historia del IIH-UNAM. Es miembro fundador del seminario Historia e Historiografía de la Conquista en la misma institución y es investigadora en el proyecto Conacyt con sede en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí: Ediciones Críticas / Anotadas de Textos Coloniales Hispanoamericanos, a cargo del doctor. Manuel Pérez Martínez con quien trabaja la edición de la obra *Luz y methodo de confesar idólatras y destierro de idolatrías* de Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, autor sobre el que tiene varios trabajos en prensa. Entre sus publicaciones cabe mencionar *Aspectos de la religiosidad indígena en el Manual de Ministros de Indios de Jacinto de la Serna* (ENAH, 2009), y *Jacinto de la Serna* (UNAM-IIH, 2012).

Alexandre Varella (brasileño): es docente permanente del Programa de Posgrado Interdisciplinar en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) y actualmente ejerce el cargo de coordinador del Instituto Mercosur de Estudios Avanzados. Realizó maestría y doctorado en historia en la Universidad de São Paulo (USP). Sus investigaciones se enmarcan en la tradición de la historia cultural, profundizando en las representaciones del indio dentro de las políticas coloniales, en temas como idolatría y religión, embriaguez y dieta. Algunos de sus trabajos se orientan por la comparación entre las regiones de Andes y Mesoamérica en la época de la conquista y formación de los virreinatos del Perú y Nueva España. Entre sus principales publicaciones *A embriaguez na conquista da América* (São Paulo, Editora Alameda, 2013); *A dietética no novo mundo* (Bogotá, Universidad de los Andes y Universidad de Medellín, 2014); *A queda do homem civil* (Brasil, Historia Unisinos, 2014) y Dulces regalos del Nuevo Mundo (Perú, Allpanchis, 2009).